Zweite Abtheilung.

Benedictus Spinoza.

Fünfzehnte Vorlesung.

Benedictus Spinoza.

1) Der geschichtliche Charakter Spinozas. 2) Das Leben. 3) Die Werke.

Der Gang der Philosophie hat uns bis an die Schwelle des Spinozismus geführt und wir treffen hier das einfache und nothwendige Ziel, welches fortschreitend die Systeme von Cartesius, Geulinx, Malebranche erstrebt haben. Denn die Aufgabe, welche die gesammte neuere Philosophie bewegt, nämlich das Wesen der Dinge durch eigene Erkenntniß zu bestimmen, wird zum ersten Male von Spinoza in dem Geiste gelöst, in dem sie Cartesius gefaßt hatte, und darum scheint uns, daß in dem Genie dieses Denkers der philosophirende Geist des Weltalters seinen reinsten Ausdruck gefunden habe. Jene Anlagen nämlich, die wir in dem neugeborenen Geiste der Philosophie entdeckten, finden sich in Spinoza zu Charakterzügen entwickelt, die auf eine einzige Weise die Erscheinung des Mannes geschichtlich hervorheben, und in seltener Uebereinstimmung alle Aeußerungen seines Lebens durchdringen. Aber man wird diese Charakterzüge kaum würdigen und das Werk Spinozas weder wortgetreu verstehen noch bei seiner fragmentarischen Verfassung geistig ergänzen können, wenn man nicht mit klarer Bestimmtheit das Wesen der neuern Philosophie einsieht. Und worin bestehen die Merkmale dieser Philosophie, die in Spinoza ihr sprechendes Ebenbild findet? Diese Merkmale,

wenn sie richtig bestimmt sind, werden uns gleichsam die Himmelsgegend der Begriffe bezeichnen, wo der Spinozismus liegt, und das Princip der neuern Philosophie, wenn wir es treffen, bildet das beste Programm für die Darstellung jenes Systems. Wir müssen die Verfassung der neuern Philosophie in ihrer Originalität und Eigenthümlichkeit auffassen, worin sie von der Vergangenheit nicht weniger verschieden ist, als von dem gegenwärtigen Zeitalter. Denn es giebt Viele, welche diesen Unterschied von der einen oder andern Seite übersehen, indem Einige die Philosophie seit Cartesius für eine Wiederholung des Alterthums, Andere die Philosophie seit Kant namentlich in ihren jüngsten Systemen für einen fortgesetzten oder wiederaufgenommenen Spinozismus erklären. Beide lassen sich durch äußere Aehnlichkeiten täuschen und vergessen den eigenthümlichen Charakter über einer leichten und nichtssagenden Analogie; jene haben das Wesen der dogmatischen, diese das der kritischen Philosophie nicht klar genug begriffen. Ich werde daher versuchen, im Hinblick auf Spinoza die geschichtliche Eigenthümlichkeit des Dogmatismus zu bestimmen, indem ich die Punkte angebe, worin sich derselbe von der antiken, scholastischen, kritischen Philosophie unterscheidet.

I. Der geschichtliche Charakter Spinozas.

Es soll die Erkenntniß der Dinge durch das menschliche Bewußtsein oder die Wahrheit durch das eigene Denken vollzogen werden: mit dieser Forderung erheben sich die ersten Systeme oder vielmehr Versuche der wiedergeborenen Wissenschaft in Cartesius und Baco. Diese Erklärung genügt, um den nächsten und ausschließenden Charakter der neuern Philosophie zu bestimmen. Sie bildet ihre Begriffe nicht mehr unter der bewegungslosen Voraussetzung einer geistigen Autorität, sondern sie schöpft dieselben allein aus der Wirklichkeit, darum ist sie nicht mehr scholastisch.

Aber was ist im Grunde das Wesen der Dinge, das unter

dem Namen Substanz das durchgängige Problem der neuern Philosophie bildet? Man wird im genauen Einverständniß mit deren Zeugen antworten: Dieses Wesen ist nicht irgend eine Einbildung, die ich mir mache oder machen lasse, also kein eingebildetes, sondern das wirkliche Wesen oder die Welt und deren Gesetze, die nicht durch mich, sondern durch welche ich bestehe. Was ist diese Welt? Offenbar die Einheit oder der Zusammenhang aller Dinge und zwar näher bestimmt derjenige Zusammenhang, in welchem der Mensch mit den übrigen Dingen übereinstimmt, nicht für sich selbst eine eigene Welt bildet, und noch weniger eine solche aus sich erzeugt. Aber diese Ordnung der Dinge, welche den Menschen gesetzmäßig bestimmt und seiner eigenthümlichen Schöpferkraft keinen Raum läßt, ist der Naturzusammenhang; jene Wirklichkeit, die im Geiste der neuern Philosophie das Wesen der Dinge bildet, ist die Natur, der Kosmos, in welchem der Mensch nicht Schöpfer ist, sondern nur Geschöpf. Dieser Begriff des Kosmos, den das Bewußtsein der neuen Zeit schon in seinem Ursprunge gewinnt und während seiner ganzen Entwickelung bis zur Kantischen Epoche festhält, entscheidet den Gegensatz gegen die Scholastik und erzeugt in dem neuen philosophischen Weltalter jenen naturalistischen Geist, der sich dem theologischen widersetzt oder gleichgültig davon abwendet.

Aus diesem Grunde läßt sich allerdings die Philosophie seit Cartesius in ihrer Weise als Renaissance der Antike betrachten, denn sie theilt mit dem Bewußtsein des Alterthums die kosmische Anschauung, den naturalistischen Geist und in Folge dessen die Unfähigkeit, im menschlichen Wesen die Universalität des Selbstbewußtseins und die Schöpferkraft des Geistes zu begreifen. Allein wichtiger als diese Uebereinstimmung der beiden philosophischen Weltalter ist deren Unterschied, weil durch diesen allein der eigenthümliche Charakter des letzteren erklärt werden kann. Ich finde nämlich, daß jener Welt- und Naturbegriff, welchen die Philosophie

seit Cartesius zu ihrem Problem nimmt, in einem ganz anderen Geiste aufgefaßt ist, als der antike, und wenn ich diese Differenz in ihre letzten Gründe verfolge, so sind es im Hintergrunde des philosophirenden Geistes die religiösen Weltanschauungen, welche jenen bedingen, die Richtung seiner Begriffe unwillkürlich leiten, und der bestimmten Fassung seiner Probleme zu Grunde liegen.

Die Religion des griechischen Alterthums verehrte die menschgewordene Natur und die Philosophie gehorchte darin dem Genius der Religion, daß sie den Begriff der Natur in diesem Geiste suchte und ausbildete. Die schöne Humanität, die ideale Natur und deren gesetzmäßige Entwickelung waren in den classischen Philosophen Griechenlands, in Sokrates, Plato und Aristoteles die bewußten Probleme. Die Natur wurde von den griechischen Philosophen anthropomorphisch gedacht: der Mensch galt als eine Idee der Natur oder als ein Zweck, der in der ursprünglichen Verfassung derselben angelegt ist; die Natur galt als der dämonische Künstler, der diesen Zweck ausführt und die Idee des Menschen verwirklicht. Es ist dem griechischen Geiste nie eingefallen, das Wesen der Natur von allen menschlichen Eigenschaften, von allen geistigen Bestimmungen zu entblößen, weil es ihm nie einfallen konnte, den Geist naturlos oder als reines Selbstbewußtsein zu denken. Es gab für ihn keine geistlose Natur, weil es keinen naturlosen Geist gab. Der Geist war nicht blos denkende Substanz, sondern zugleich gestaltendes Vermögen und formirendes Denken; die Natur war nicht blos ausgedehnte Materie, sondern zugleich typische Kraft und organisirende Thätigkeit.

Das Gegentheil davon ist der Naturbegriff in der neuern Philosophie. Damit sich die Natur in ihrem eigentlichen Wesen offenbare, müssen alle geistigen Bestimmungen daraus entfernt werden: so bildet sie im Princip ein geistloses Wesen und ihre Erscheinungen sind ohne Ausnahme seelenlose und mechanische

Dinge. Dieser Naturbegriff folgt nothwendig aus der Geistesanlage der neuern Philosophie, die ungefähr so sprechen müßte, wenn wir sie redend einführen wollen: Um die Natur wahrhaft zu erkennen, muß erst die Thatsache derselben constatirt und ihr Wesen *rein* dargestellt werden. Also muß es gereinigt werden von allen auswärtigen Zusätzen und jeder fremdartigen Beimischung. In der Natur ist nur das Materielle einheimisch. Mithin ist alles Immaterielle eine solche auswärtige Bestimmung, von deren Zudringlichkeit die Natur befreit werden muß. Aber das Immaterielle oder Geistige überhaupt hat sich von zwei Seiten her der Natur bemächtigt und dieselbe gleichsam eingenommen: von der einen ist das Wesen der Materie unterjocht, von der andern getrübt worden. Darum muß die Philosophie den Geist aus der Natur gleichsam zweimal vertreiben und in doppelter Rücksicht die bezügliche Verneinung aussprechen. Die erste Verneinung betrifft den *göttlichen*, die zweite den *menschlichen Geist*. Wenn man alle Bestimmungen des göttlichen Geistes von der Natur abzieht, was folgt daraus? Aus dem abhängigen Wesen wird ein selbständiges, aus dem Geschöpf eine Substanz, aus dem Product der Willkür ein Product der Nothwendigkeit. Wenn man alle Bestimmungen des menschlichen Geistes von der Natur abzieht, was folgt daraus? Aus dem selbstthätigen Wesen wird ein selbst- und geistloses, aus der schöpferischen Natur wird die mechanische, aus der Materie die bloße Ausdehnung. Mit dem ersten Satz, der den göttlichen Geist (d. h. in diesem Falle die Willensallmacht) in der Natur verneint, trifft die neue Philosophie die *Scholastik*. Mit dem zweiten Satz, der den menschlichen Geist in der Natur verneint, trifft sie die *antike Philosophie* und, indem sie sich von dem scholastischen und antiken Geiste abwendet, erklärt sie ihren eigenthümlichen Charakter.

Auf welches Princip gründet sich nun diese Erkenntniß der

Dinge, die weder durch Theologie noch Anthropologie bestimmt sein will? Aus welchen Bedingungen folgt dieser Begriff einer Natur ohne schaffenden Geist und ohne planmäßige Bildung? Die geistlose Natur setzt den naturlosen Geist voraus und dieser, damit er offenbar werde, bedarf eine Abstraction von allem Gegebenen, eine Selbstgewißheit des eigenen Wesens, ein Vertrauen auf die uneingeschränkte Denkkraft, die weder in dem naturbedingten Menschen des Alterthums, noch in dem kirchlich disciplinirten Geiste des Mittelalters entspringen konnten. Die Philosophie, die von dem cogito sum abstammt, bildet den Begriff der Natur und unternimmt die Erkenntniß der Dinge, nachdem sie aus der Natur selbst alles Begriffs- und Erkenntnißvermögen vertrieben hat. Sie betrachtet die Welt, nachdem sie das menschliche Wesen, den selbstbewußten Geist davon abgezogen. Sie bezweifelt Alles, nur nicht die Möglichkeit des Erkennens. Sie erklärt Alles, nur nicht das Factum der Erkenntniß. Aber wie verhalte ich mich zu dem, das ich weder bezweifle noch erkläre, weder zu bezweifeln noch zu beweisen im Stande bin? Ich *glaube* daran. So verhält sich die Philosophie von Cartesius bis Kant zur Erkenntniß: sie glaubt an das Erkenntnißvermögen, *sie glaubt an den Geist, den sie in ihren Problemen nicht fassen und in ihren Sätzen nicht demonstriren kann.*

Dieser Glaube bildet den *dogmatischen* Charakter der neuern Philosophie und darin besteht deren Eigenthümlichkeit. Denn in diesem Sinne ist die Philosophie des Alterthums niemals dogmatisch gewesen. Bis zu der Selbstgewißheit des Geistes, worin sich der Mensch von der Welt absondert, ohne die Wahrheit und die Erkenntniß zu bezweifeln, ist das antike Bewußtsein nie vorgedrungen. Das Gewissen der Alten war immer eine Naturstimme, niemals ein Glaube. Jenseits des Menschen hat dieses Gewissen gerauscht in den Zweigen der Eiche

von Dodona, gezuckt in den Wolken des Olymp, geredet mit der berauschten Stimme der Pythia, und wenn es sich, um eine große Ausnahme zu machen, in der menschlichen Seele selbst äußerte, so war es der Mensch in seinem dunklen Drange, das sokratische Dämonium! Was in dem Alterthum erst spät und nur als Instinct den tiefsten Gemüthern vernehmbar wurde, die Selbstgewißheit denkender Humanität, erscheint im Beginn der neuern Philosophie als der erste, hellste und einzig sichere Gedanke und wird für alle Werke dieses philosophischen Zeitalters das bleibende Kennzeichen. Die Philosophie der Griechen war naturalistisch. Die Philosophie, welche Cartesius begründet, ist dogmatisch; dieser Unterschied beider ist in seinen letzten Gründen religiös, denn es ist die menschliche Gemüthsverfassung, der Glaube selbst, in dem sich beide Weltalter trennen: der Glaube an die Natur regiert die griechische, der Glaube an den Geist die neuere Philosophie. Das ist der Grund, warum jene untergehen mußte im Zweifel, während diese das Vermögen einer höheren Philosophie in sich trägt, und in dem kritischen Augenblicke, wo der Zweifel die Erkenntniß der Dinge verneint, fortschreitet zur Erkenntniß des Geistes. Denn die kritische Philosophie begreift, was die dogmatische geglaubt hatte, sie macht zu ihrem Problem, was bei dieser Voraussetzung, zu ihrem Object, was hier Grund war. Darum ist die kritische Philosophie das nothwendige Ergebniß der dogmatischen; wäre diese nur naturalistisch und nicht zugleich auf den Glauben an die Erkenntniß gegründet gewesen, so konnte ihre letzte Frucht nur Hume, aber nicht Kant sein.

Und wenn ich mich nun frage, welches religiöse Weltprincip in jenem Glauben enthalten ist, der die dogmatische Philosophie begründet und regiert, so konnte die Religion des Christenthums allein das menschliche Bewußtsein zu diesem Vertrauen auf sich selbst, zu dieser Hingebung an die Wahrheit erziehen

und das Vermögen des Geistes zur unmittelbaren Gewißheit erheben. Ich errathe die Einwände wohl, die mich hier erwarten. Aber jene fortgesetzten Widersprüche, die man mir vorhält, zwischen Philosophie und Kirchenlehre, freier Erkenntniß und autorisirtem Dogma, selbst die Verfolgungen, die bis zu diesem Augenblick im Namen der Religion so hart und unbillig gegen die Andersdenkenden geführt werden, betäuben mich nicht so sehr, daß ich die tiefe und nothwendige Uebereinstimmung beider übersehen sollte, nämlich der versöhnenden Religion, die im menschlichen Geiste den göttlichen entdeckt hat, und der ernst strebenden Philosophie, die von den höchsten Kräften des Geistes freien Gebrauch macht. Wenn die Religion die Liebe Gottes, und die Philosophie die Liebe zur Wahrheit ist, so bin ich gewiß, daß beide eins sind, und wie bitter und feindselig auch die Verfolgungen sein mögen, die hier erlitten werden, *die Verfolgenden sind nie religiös und die Verfolgten sind nie unglücklich*. —

Das sind die geschichtlichen Charaktere der dogmatischen Philosophie. Ihre Voraussetzung ist das Erkenntnißvermögen oder der *Geist*; ihr Object ist das Wesen der Dinge, der Kosmos oder die *Natur*. Sie verhält sich zu der Erkenntniß *rein religiös*; sie verhält sich zu der Natur *rein denkend*. In ihrem Glauben bildet sie den Gegensatz zur antiken Philosophie, in ihrem Object den Gegensatz zur Scholastik, und, indem sie diese beiden Charaktere vereinigt, wird sie die Vorstufe der kritischen Philosophie oder des Kantischen Zeitalters. Aber unter allen Philosophen der dogmatischen Periode giebt es nur *Einen*, der die geschichtliche Eigenthümlichkeit derselben vollkommen klar und anschaulich verkörpert, der ebenso der Scholastik, als dem antiken Bewußtsein entgegengesetzt ist, und noch gar nicht berührt wird von den Problemen des kritischen Geistes. Er ist das naive Muster des Dogmatismus, das Genie dieser Philosophie, das

sich im Glauben an die Wahrheit und die Kraft der Erkenntniß dem Objecte derselben, nämlich dem Wesen der Dinge oder der Natur, in ruhiger Betrachtung hingiebt. Dieser Philosoph ist Spinoza, ein religiöser Denker und ein reiner Naturalist. In ihm lebt ohne jede Beimischung der ursprüngliche Geist des philosophischen Zeitalters, er hat nichts gemein weder mit der Scholastik, noch mit dem Alterthum, und gerade darin besteht die einzige und einsame Größe des Mannes. Denn der bedeutendste Philosoph vor ihm, Cartesius, war zum Theil wenigstens noch befangen in scholastischen Begriffen, und der bedeutendste Philosoph, der ihm folgt, Leibniz, konnte wieder theilnehmen an scholastischer Theologie und sich zugleich befreunden mit der aristotelischen Weltanschauung. Spinoza allein ist der vollkommen reine und in sich selbst ruhende Charakter der dogmatischen Philosophie, er ist das verkörperte cogito sum des Cartesius. Diesem Charakter entspricht das gedankenvolle und einsame Leben des Philosophen, das in die Betrachtung der Dinge vertieft, auf ergreifende Weise die höchste Erhebung des Geistes vereinigt mit der höchsten Selbstbeschränkung eines einfachen und zurückgezogenen Daseins. Es giebt in diesem Leben nicht einen Moment, der an dem Charakter eine Untreue verübt hätte, und er ist niemals in Versuchung gewesen, die ungewissen Güter der Welt einzutauschen gegen den reinen und uneigennützigen Genuß der Erkenntniß. In dieser klaren und religiösen Gemüthsverfassung hat Spinoza ruhig die Flüche seiner Feinde hingenommen und sie überhört, indem er dachte. Denn die Wahrheit war in seiner Seele und die Liebe zu ihr war sein Leben. Darum konnte dieser sittliche Virtuose der Philosophie von sich selbst sagen: „Ich unterlasse das Böse oder suche es zu unterlassen, weil es geradezu mit meiner Natur streitet und mich von der Liebe und Erkenntniß Gottes abziehen würde.“ —

II. Das Leben. *

Es ist begreiflich, daß dieses einsame und tiefsinnige Leben zu wenig gekannt wurde, um einen genauen und treffenden Darsteller zu finden. Daher wurde es nur nach seinen äußeren Umrissen beschrieben und in Notizen zusammengestellt, die von dem Leben des Philosophen selbst eine undeutliche und höchst fragmentarische Anschauung gewähren. Auch ist die Glaubwürdigkeit dieser Nachrichten wohl zu bedenken. Denn ein gewisser Fanatismus bemühte sich eifrig genug, das Bild Spinozas zu beflecken und da gerade damals der blinde Glaubenseifer das große Wort führte, so erklärt sich leicht, wie dieses Zeitalter weder den Verstand noch die Gerechtigkeit besaß, welche dem Charakter und Leben Spinozas gleichkommen. Man verdammte

* Ich bemerke ausdrücklich, daß ich in die folgende Charakteristik Spinozas nicht alles aufgenommen habe, was die Biographen von seinem Leben erzählen, denn es wird hier Manches berichtet, was entweder sehr unbedeutend und rein anekdotisch oder so ungereimt und in jedem Falle entstellt ist, daß man es besser gar nicht erwähnt. So ist z. B. jene Scene, die in der Synagoge stattgefunden haben soll, das Glaubensverhör Spinozas, die improvisirte Erscheinung seines früheren Lehrers Morteira, das trotzige Benehmen des Angeklagten selbst, offenbar eine leichtfertige Fabel, welche wahrscheinlich die Phantasie seiner jüdischen Feinde componirt hat. Es ist aber ganz unverständig, wenn einige Biographen diese märchenhafte Geschichte erzählen und unmittelbar darauf die Synagoge die bekannten Experimente zur Bestechung Spinozas machen lassen, während es doch einleuchtet, daß nach einem solchen öffentlichen und entschiedenen Acte, wie die vorhergehende Scene, nicht mehr von geheimen und gütlichen Versuchen die Rede sein konnte, wobei nichts zu gewinnen war, wohl aber die Synagoge ihren moralischen Charakter bloß stellte und dem feindlichen Apostaten selbst preisgab.

den Philosophen aus Unverstand; und weil es schwer hält, gerecht zu sein, wenn man unverständig ist, so erniedrigte man in dem Philosophen zugleich den Menschen. Auf diese Weise wurde das Leben Spinozas verfälscht und namentlich sein Tod, der nur einen Zeugen gehabt hat, durch muthwillige Lügen entwürdigt. Es war den Freunden Spinozas nicht vergönnt, das Bild des erhabenen Mannes aus den Verzerrungen wiederherzustellen, die ihm die erfinderische Phantasie seiner Feinde angedichtet hatte, denn jede Rechtfertigung Spinozas wurde ebenso verfolgt, als dessen Lehre. Spinoza war todt, seine Anhänger mußten stumm sein, so konnten ihn seine Gegner als vogelfreie Beute behandeln und ungehindert ihr Spiel mit dem geächteten Philosophen treiben. Unter diesen Umständen muß man es dem Schicksale Dank wissen, daß sich unter den Gegnern Spinozas ein Biograph fand, der zwar das unverständige Urtheil der Zeloten theilte, aber sich wenigstens, so weit es möglich war, rein erhielt von dem ungerechten Urtheile; der beschränkt genug war, um Spinoza wegen seiner Gedanken zu verabscheuen, aber nicht schlecht genug, um die menschliche Charaktergröße desselben anzutasten. *

Colerus ist in der Erforschung der äußeren Lebensverhältnisse des Philosophen sorgfältig zu Werke gegangen und hat wahrheitsgetreu berichtet bis auf die kleinsten und gleichgiltigsten Umstände, so viel er von dem Leben Spinozas erfahren konnte. Seine Biographie ist zum größten Theil aus mündlichen Quellen geschöpft und es wurde ihrem Autor leicht, auf diesem directen Wege Nachrichten über Spinoza einzuziehen, weil er im Haag

* Dieser Biograph, der die wichtigste und nächste Quelle für das Leben Spinozas darbietet, ist Colerus, der Prediger an der lutherischen Kirche im Haag war und im Jahre 1706 eine Lebensbeschreibung Spinozas herausgab. Sie erschien zuerst in holländischer, dann in französischer Sprache unter dem Titel: La Vie de Benoît de Spinosa.

das Haus der Wittwe van Velden bewohnte, wo Spinoza früher gelebt und außerdem in persönlichem Verkehr mit van der Spyck stand, in dessen Hause jener den letzten Theil seines Lebens zugebracht hat. Colerus entsetzt sich oft vor den Lehren Spinozas, aber er ist zugleich von der Sittenreinheit und einfachen Größe dieses Charakters so tief ergriffen, daß man meinen könnte, eine befreundete Hand habe diese Charakterzüge aufgezeichnet, wenn man nicht immer wieder den Eiferer vernähme, sobald die Rede auf die Werke des Philosophen kommt. Einige Jahre später erschien eine apologetische Biographie Spinozas, die wahrscheinlich von dem Arzte Lucas, einem Freunde des Philosophen herrührt. Diese Schrift wurde vernichtet, aber sie erschien von neuem in einem Werke, das sich den Schein giebt, den Spinozismus zu widerlegen, in Wahrheit aber den Zweck hat, ihn zu verbreiten. *

Baruch Spinoza wurde am 24. November 1632 zu Amsterdam in einer portugiesischen Judenfamilie geboren, deren Vermögensverhältnisse von den Biographen verschieden dargestellt werden. Wahrscheinlich sind diese Verhältnisse nicht so glücklich gewesen, wie Colerus versichert; wir lassen dahingestellt sein, ob es, wie Lucas angiebt, die Armuth der Familie war, welche den jungen Baruch dem Kaufmannsstande entzog und dem Berufe des Rabbiners bestimmte.

Er wurde in der jüdischen Theologie unterrichtet, namentlich

* Die erste Schrift führt den Titel: La Vie de Spinosa par un de ses disciples und erschien in wenigen Exemplaren zu Amsterdam 1719. Wahrscheinlich ist eine Abschrift davon zugleich mit der Biographie des Colerus dem folgenden Werke zu Grunde gelegt worden, das unter der Maske der Polemik seinen propagandistischen Charakter verbirgt: Réfutation des erreurs de Benoît de Spinosa par M. de Fénélon, par le P. Lami et par le Comte de Boullainvilliers. à Bruxelles 1731.

von dem Rabbi Moses Morteira, und die außerordentlichen Fähigkeiten, welche früh in dem Knaben hervortraten, gewannen ihm bald die Anerkennung und die Hoffnungen seiner Lehrer. Die Bibel, der Talmud und später die Kabbala gaben dem Geiste Spinozas die erste Nahrung, allein dieser ganze Umfang jüdischer Gelehrsamkeit vermochte nicht diesen hellen Kopf zu befriedigen. Der philosophische Genius regte sich bereits zu mächtig in dem jungen Spinoza, um sich gefangen nehmen zu lassen unter die wunderlichen Lehren des Talmud.

Das Schicksal, so scheint es, will die ersten Philosophen der neuen Welt zeitig auf die Probe stellen; sie müssen sich früh für die Philosophie entscheiden, oder sie werden eine Beute des veralteten Geistes. Der erste Philosoph ist ein Schüler der Jesuiten; der zweite ein Priester der Congregation; der dritte ein Jünger des Talmud: Cartesius in der Jesuitenschule von Laflèche; Malebranche im Oratorium von Paris; Spinoza in der Rabbinerschule von Amsterdam! In allen dreien regt sich früh der philosophische Genius der Zweifel an den überlieferten Lehren, und der Durst nach wahrhafter Erkenntniß bringt zeitig ihr Gemüth in Widerspruch mit der Bücherweisheit, die man ihnen bietet. Aber wie verschieden gestaltet sich in ihnen dieser Widerspruch! Des Cartes, der vornehme Cavalier, kann die Jesuitenschule ungehindert verlassen, er führt ein vielbewegtes Leben in Genüssen, Abentheuern, Reisen; zuletzt vollendet er in reicher Muße seine Philosophie. Er steht als Philosoph in Widerspruch mit der Religion seiner Kirche; er bleibt als Mensch damit in gefälligem Einklang, indem er den Widerspruch erträgt und verbirgt: das war ein Mangel seines Charakters und zugleich ein Mangel seiner Philosophie. — Malebranche wird aus gemüthlichem Bedürfniß Philosoph und bleibt aus gemüthlichem Bedürfniß Priester. Wir rechten nicht mit einem solchen Bedürfniß. — Dagegen Spinoza, der arme Jude, ist durch

seine Verhältnisse und den Willen seiner Eltern an die Synagoge gefesselt, während ihn die Natur zum Denker ausgerüstet hat. Das äußere Schicksal bestimmt ihn zum Rabbiner, das innere beruft ihn zum Philosophen, und Spinoza entscheidet sich für das innere Schicksal. Er bricht mit den Verhältnissen und unternimmt es, den Widerspruch durchzuführen, welchen der Geist der Philosophie seinen Jüngern zur Pflicht macht.

Unbefriedigt von den theologischen Studien und durch seine Zweifel bereits der Synagoge verdächtig, suchte er ein neues Mittel für bessere Geistesnahrung in dem Studium der lateinischen Sprache. Die Kenntniß dieser Sprache vermehrte nicht blos den großen Umfang von Sprachkenntnissen, welche Spinoza bereits hatte: er verstand Portugiesisch, Spanisch, Italienisch, Deutsch und Flamändisch, sondern, was wichtiger ist, sie führte ihn aus dem Studium der hebräischen Theologie hinüber in das Alterthum und die Philosophie, und machte aus dem unbefriedigten Talmudisten einen begierigen Schüler der Humanität.

Dieses Interesse an einer Sprache, welche innerhalb der christlichen Welt als das Idiom der Kirche und Gelehrsamkeit in einem öffentlichen Ansehen stand, mußte natürlich den lernbegierigen Spinoza dem Kreise seiner Glaubensgenossen entziehen und in die Gesellschaft der Christen führen. Und gerade damals lebte die lateinische Sprache in ihrer classischen Wiedergeburt, denn nachdem sie aus dem Munde der Priester in den Mund der Humanisten übergegangen war, legte sie auch die fremde Gewohnheit der Scholastik ab und empfing wieder den Geist ihrer Heimath. Auf dem republikanischen Boden der Niederlande fand der Enthusiasmus des Alterthums eine willkommene Freistätte. Die Philologie galt damals als die Lieblingsbeschäftigung aller geistig freien Köpfe, nicht bloß als eine gelehrte, sondern als eine humanistische Wissenschaft. Ein solcher Humanist, der die Sprache des Alterthums in ihrem profanen Geiste liebte, der ge-

lehrte Arzt Franz van den Ende, wurde der Lehrer des jungen Spinoza. In dem Hause dieses Mannes scheint sich die Krisis im Geiste Spinozas entschieden und seine Abneigung gegen die Synagoge vollendet zu haben. Er lernte hier die Welt in einem ganz andern Lichte kennen, als sie ihm bisher erschienen war, und diese neue, menschliche Welt reizte den freien Kopf des Jünglings mehr, als die Ueberlieferungen der jüdischen Autorität. Das Alterthum, die Philosophie, die Naturwissenschaften standen diesem Geiste näher, als das alte Testament, der Talmud und die Kabbala, sie waren seine wahlverwandten Objecte. In dieser geistigen Wahlverwandtschaft begegnete, wie es scheint, Spinoza der Tochter seines Lehrers, und das Herz des jungen Philosophen wurde ergriffen von einer lebhaften Neigung zu der im Geiste ihres Vaters gebildeten Olympia. Aber dieses Mädchen scheint wenigstens den Idealismus der Philosophie nicht gekannt zu haben, denn sie zog dem armen Philosophen einen wohlhabenden und angesehenen Mann aus Hamburg, Namens Kerkering, vor, der ihre Wahl durch ein Geschenk bestimmte, wenn anders Colerus keine Unwahrheit berichtet. Es war die erste und einzige Liebe Spinozas. Dieser romantische Zug, der in dem Leben Spinozas gewiß nur ein flüchtiger Wellenschlag war, denn solche Naturen sind zu groß für eine einzelne und beschränkte Neigung, hat sich in einem deutschen Roman eine poetische Darstellung verschafft. Allein die empfindsame Phantasie einer Liebesnovelle ist nicht geeignet, für ein Bild Spinozas die Farben zu mischen, und überhaupt läßt sich das einsame, in sich selbst vertiefte Leben dieses Philosophen schwerlich auf die bunte Fläche eines Romans bringen. Um aus dem Leben Spinozas eine Herzensgeschichte zu machen, muß man ihm den Kopf nehmen, und ich vermisse den Kopf an dem Spinoza des gemüthlichen Belletristen.

Das Studium der Naturwissenschaften und der Philosophie vollendete Spinozas Abneigung gegen die jüdische Theologie und

entschied den Bruch mit der Synagoge. Namentlich war es die cartesianische Philosophie, die ihn für die Naturwissenschaft gewann und deren Grundsätze ihn völlig überzeugten von dem Rechte der Vernunft, von der Nothwendigkeit des Zweifels, von der Unhaltbarkeit der Autoritäten. Wenn Cartesius Recht hatte, daß man nur für wahr halten dürfe, was man klar und deutlich einsehe, so waren die Rabbiner im Unrecht, denn sie verlangten das Gegentheil. Spinoza zog diese einfache Consequenz und führte sie aus. Er trennte sich von seinen Glaubensgenossen und hörte auf, die Synagoge zu besuchen; er verkehrte mit Christen, und die Judenschaft fürchtete bald, diesen vortrefflichen Kopf an die feindliche Religion zu verlieren. Um den Uebertritt zu verhindern, versuchten die Männer der Synagoge zuerst, den Apostaten Spinoza zu bestechen, sie boten ihm ein Jahrgehalt von tausend Gulden, wenn er die Synagoge bisweilen besuchen und einen offenen Bruch mit ihr vermeiden wollte; allein Spinoza wies das Anerbieten zurück, weil er nicht Geld, sondern Wahrheit suche. Da sie ihn durch Geld nicht gewinnen konnten, so wollten sie ihn durch Meuchelmord aus dem Wege räumen, allein die Mörder stießen fehl und der nächtliche Ueberfall mißlang. Die Synagoge forderte jetzt Spinoza als einen Frevler am jüdischen Gesetz vor ihre Schranken; er erschien nicht, und so wurde gegen den abtrünnigen Denker das letzte Mittel angewendet, welches in solchen Fällen dem Priesterthum übrig bleibt: die Synagoge verfluchte Spinoza, den sie mit ihrem Gelde und ihren Dolchen verfehlt hatte.

Im Jahre 1655 wurde über Spinoza die Schammatha oder der große Bann ausgesprochen. Als ihm dieser Act schriftlich bekannt gemacht wurde, antwortete er mit einem einfachen Rechtsprotest in spanischer Sprache und ließ im Uebrigen die Sache, wie sie war; seine Gedanken beschäftigten ihn zu ernstlich und ließen ihm nicht Zeit, auf die Bannstrahle des Fanatismus zu

achten. Er hörte jetzt auf, Jude auch dem Namen nach zu sein; aber er ist niemals zum Christenthum übergetreten, sondern begnügte sich damit, den jüdischen Namen Baruch gegen den gleichbedeutenden Benedictus zu vertauschen. Diesen Namen führt er in seinen Schriften und Briefen. —

Es ist ungewiß, ob Spinoza vor oder nach der Excommunication Amsterdam verließ. Nach dem Zeugnisse von Boullainvilliers wurde er auf den Antrag der Rabbiner von dem Magistrate Amsterdams „zur Aufrechthaltung der Ordnung und Subordination" aus der Stadt verbannt. So waren die Mittel erschöpft, welche die Welt gegen einen Denker aufzubieten vermag, sie hatte an Spinoza nach einander versucht die Bestechung, den Meuchelmord, das Anathem und die Verbannung.

Der Verbannte begab sich zunächst zu einem Freunde in der Nähe von Amsterdam; von hier ging er nach Rhynsburg bei Leyden, wo er nur wenige Monate blieb. Darauf nahm er seinen Aufenthaltsort in Voorburg beim Haag, und endlich auf das Bitten seiner Freunde ließ er sich im Haag selbst nieder. An diesem Orte ist er bis zu seinem Tode, den 21. Februar 1677, geblieben.

Während dieser Zeit führte Spinoza in tiefer Zurückgezogenheit ein rein speculatives Leben, und arm, wie er war und stets geblieben ist, mußte er sich durch das Schleifen optischer Gläser den geringen Unterhalt des Lebens verdienen. Es ist wahrscheinlich, daß sich Spinoza früh diese technische Fertigkeit angeeignet hat, denn der Talmud macht seinen Gelehrten zur Pflicht, ein mechanisches Geschäft zu erlernen. In seinen Mußestunden, wenn er sie nicht in freundlichem Verkehr mit seinen häuslichen Umgebungen zubrachte, scheint Spinoza außerdem gerne gezeichnet zu haben, und er versuchte sich namentlich im Porträt nicht ohne Glück.

In dieser Zurückgezogenheit vollendete der Philosoph seine speculativen Werke größtentheils in anhaltenden, nächtlichen

Arbeiten, er blieb den meisten Theil des Tages allein auf seinem Zimmer, und oft soll er es Tage lang nicht verlassen haben. Indessen erschienen seine Hauptwerke erst nach seinem Tode, weil er selbst deren Herausgabe vor den Verfolgungen seiner orthodoxen Gegner nicht unternehmen konnte. Denn die beiden Werke, welche Spinoza selbst veröffentlichte, die Darstellung der cartesianischen Philosophie und der theologisch-politische Tractat, als dessen Verfasser er sich in einem seiner Briefe bekennt, hatten ihm zwar den Ruf eines großen Philosophen, die Bewunderung denkender Köpfe und einflußreiche Freunde erworben, aber zugleich den unversöhnlichen Haß der kirchlichen Glaubenseiferer verdient. Die Juden hatten Spinoza verdammt, und christliche Theologen, wie Spitzelius und Manseveld überboten, wenn es möglich war, in ihren Verwünschungen das jüdische Glaubenstribunal, indem sie alle Strafen der Hölle gegen den theologisch-politischen Tractat heraufbeschworen.

In dieser Schrift hatte nämlich Spinoza das alte Testament als ein historisches Buch geschätzt, und die Ansicht aufgestellt, daß die kanonischen Schriften literarische Erzeugnisse verschiedener Zeitalter wären, und namentlich der Pentateuch zum Theil erst nach dem Exil entstanden. Die übrigen Werke erschienen im Todesjahre des Philosophen, herausgegeben von seinem Freund Ludwig Mayer, einem Arzte aus Amsterdam, der zugleich der einzige Zeuge von dessen Tode war. —

Spinoza hat sich seine einsame Selbständigkeit bis zum letzten Athemzuge gewahrt, nachdem er sie dem Schicksale mit unbeugsamer Beharrlichkeit abgerungen hatte. Niemals ist ein selbständiges Leben schwerer erkämpft, niemals besser angewendet worden, als hier, wo ein Mensch mit seinen Eltern, seiner Gemeinde, seinem Glauben und dem gewöhnlichen Glücke des Lebens brechen mußte, um seinen Gedanken leben zu können, und diese bittere Nothwendigkeit mit jener Gemüthsruhe vollzieht, die sich weder antasten noch brechen läßt durch die stumpfen

Gegensätze von Außen. Er trägt eine lichte Welt in seinem Kopfe: was kümmert es diesen Kopf, wenn die trübe Welt ihre Blitze nach ihm schleudert!

Spinoza hat niemals seine Armuth und seine Einsamkeit verlassen. Er lehnte jedes Geldgeschenk ab, womit ihn Viele gern unterstützt hätten, und als einer seiner besten Freunde, Simon de Vries aus Amsterdam, ihn zum Erben seines ansehnlichen Vermögens einsetzen wollte, so bat jener den Freund, daß er die Erbschaft dem eigenen Bruder überlassen möge, und selbst das kleine Jahrgehalt, welches ihm der Bruder seines Freundes zahlen sollte, setzte er auf eine ganz geringe Summe herunter. Nach dem Tode der Eltern überließ er freiwillig seinen Schwestern den geringen Theil seines Vermögens.

Und wie er seine Armuth behielt, eben so wahrte Spinoza seine Zurückgezogenheit, die einsame Muße des Privatgelehrten, als ihm vier Jahre vor seinem Tode durch einen ehrenvollen Ruf eine öffentliche philosophische Wirksamkeit angeboten wurde. Es war im Jahre 1673, daß der Kurfürst Karl Ludwig von der Pfalz seiner Landesuniversität Heidelberg die Ehre zudachte, Spinoza unter ihre Lehrer zu rufen. Der Professor Fabricius schrieb im Namen seines Fürsten an den berühmten Philosophen im Haag und forderte ihn in ehrenvollen Ausdrücken auf, den Lehrstuhl der Philosophie in Heidelberg einzunehmen. Er fügte hinzu, daß er die vollste Freiheit zu philosophiren haben solle, nur vertraue der Fürst, daß er diese Freiheit nicht gegen die öffentlich festgesetzte Religion anwenden werde. Spinoza verstand diese zweideutige Limitation und lehnte das Anerbieten dankbar, aber entschieden ab: er wolle seine der freien Forschung gewidmete Muße nicht durch die Pflichten eines philosophischen Lehramtes unterbrechen, und er wisse nicht, in welche Grenzen die Freiheit zu philosophiren eingeschlossen sei, wenn sie die Staatsreligion nicht stören solle; denn wenn er auch die Staatsreligion

gar nicht antaste, so könnte es ja leicht Jemand **scheinen**, daß er sie angetastet habe, und solche Störungen kämen nicht aus dem Eifer für Religion, sondern aus den Stimmungen und dem Widerspruchsgeiste derer, die Alles, auch das richtig Gesagte zu verdrehen und zu verdammen pflegen. Er habe das bereits in seinem stillen Privatleben erfahren und wolle diese Erfahrungen nicht in einer öffentlichen Würde vermehren. *

Hiermit schließe ich die Darstellung von dem Leben Spinozas. Sie soll die Behauptung gerechtfertigt haben, daß in diesem Leben kein Moment ist, der nicht zugleich den Philosophen und den Charakter bestätigt. Dieser vollkommene Einklang in seinem Leben ist auch der vollkommene Einklang in seinen Begriffen. Ehe wir aus dem Leben in die Werke des Philosophen übergehen, verweilen wir einen Augenblick auf dessen edlen und ergreifenden Zügen. Eine mittlere Gestalt; das dunkle Haupthaar, das in kräftiger Fülle den wohlgeformten, ovalen Kopf einhüllt, die dunkelbraune Gesichtsfarbe und das schwarze, glänzende Auge, die langgezogenen Brauen und das stark, fast spitzig entwickelte Kinn zeigen uns den portugiesischen Juden, zugleich die südliche und orientalische Abkunft. Die anhaltende und verzehrende Krankheit hat die Spur des Leidens in dieses sprechende Antlitz gezeichnet; aber am meisten ausgebildet ist die Gewohnheit des Denkens, die sich in der erhabenen Stirn und in dem milden, aber immer ernsten Blicke verkündet. „Er trägt das signum reprobationis auf der Stirn!" sagt Colerus, der zelotische Biograph. „Es ist der düstere Zug eines tiefen Denkers," sagt Hegel, der Philosoph, „allerdings das Zeichen der Verwerfung, aber nicht der passiven, sondern der activen: es ist der Philosoph, welcher verwirft die Irrthümer und die gedankenlosen Leidenschaften der Menschen." —

* Epist. 53 u. 54.

III. Die Werke.

Was die Werke Spinozas betrifft, so geben wir an dieser Stelle nur eine kurzgefaßte Uebersicht, die in keiner Weise der Darstellung des Systems vorgreifen und Nichts weiter enthalten soll, als eine literarische Erklärung.

Die erste Schrift, welche unter dem Namen Spinozas im Jahre 1663 zu Amsterdam erschien, führt den Titel: Renati Des Cartes Principiorum philosophiae pars I et II. more geometrico demonstratae; den Anhang derselben bilden die cogitata metaphysica. Spinoza selbst erklärt in Uebereinstimmung mit der von L. Meyer verfaßten Vorrede diese Schrift für eine Abhandlung, die er einst einem Jünglinge dictirt, den er habe in der Philosophie des Cartesius unterrichten wollen und keineswegs mit seinen eigenen Ansichten bekannt machen. Darum sei Vieles in diesem Buche enthalten, wovon er selbst das Gegentheil behaupte.* Das ursprüngliche Heft behandelte nur die Principien der Cartesianischen Physik. Da nun einige seiner Freunde ihn angingen, daß er auch die metaphysischen Principien, den ersten Theil jenes Cartesianischen Werkes, auf dieselbe Weise, nämlich nicht in analytischer, sondern synthetischer Methode oder in geometrischer Form darstellen möchte, so schrieb Spinoza binnen zwei Wochen das Buch und erlaubte seinen Freunden mehr, als daß er sie eigenhändig unternahm, die Herausgabe desselben. Er selbst scheint sich für dieses Werk wenig interessirt zu haben, denn er gesteht seinem Freunde Blyenbergh in einem Briefe, der kurze Zeit nach der Herausgabe des Buches geschrieben ist, daß er nicht mehr darüber gedacht, noch sich weiter darum gekümmert habe.** Uebrigens enthält

* Renati Des Cartes Princ. Praefatio. — Spin. Epist. 9.
** Epist. 34 sub finem.

die Schrift eine meisterhafte Darstellung der Cartesianischen Philosophie und läßt an manchen Stellen bereits den überlegenen Philosophen erkennen, der das fremde System vollkommen begreift, weil er es von dem höheren Standpunkte aus betrachtet. Die bedeutsamste Abweichung betrifft den Begriff des Denkens, welches Spinoza im Unterschiede von Cartesius als uneingeschränktes Vermögen auffaßt und darum dem menschlichen Geiste nur in beschränkter oder modificirter Weise zuschreiben kann. Daraus folgt aber unmittelbar, daß sich für Spinoza der Begriff des menschlichen Geistes und damit der des menschlichen Willens ändert; jener verliert seine Selbständigkeit und dieser darum seine Freiheit, denn der menschliche Geist gilt nicht mehr, was er bei Cartesius gewesen war, als denkende Substanz oder Natur, sondern als Modus derselben. *

Wie der Geist der Kantischen Philosophie am schärfsten begriffen worden ist von dem aufstrebenden Fichte in seinen Einleitungen zur Wissenschaftslehre, so ist der Geist der Cartesianischen Principien nie besser gewürdigt worden, als in dieser Schrift des Spinoza.

Das folgende Werk, welches Spinoza anonym im Jahre 1670 erscheinen ließ, nachdem er dasselbe lange vorher vollendet hatte, ist der tractatus theologico politicus. Dieses berühmte Buch bildet zwar keinen integrirenden Bestandtheil des Spinozistischen Systems, wohl aber ein wesentliches Zeugniß für dessen geschichtlichen Charakter, der auf gleiche Weise dem antiken und dem scholastischen Geiste widerstrebt. ** Die neue und vorurtheilsfreie Betrachtung der Dinge richtet sich hier auf die menschlichen Verhältnisse selbst und trifft mit bewußter Polemik den Punkt, in welchem allein, wie uns scheint, die

* R. Des Cartes Princ. phil. I. prop. 15. Schol.

** S. oben Seite 242 u. 243. — Vergl. Vorlesung 24.

antike und mittelalterliche Verfassung des öffentlichen Lebens übereinstimmte, nämlich jene unmittelbare Verbindung von Religion und Staat, jenes theologisch-politische Wesen, das im Alterthum als Staatsreligion und im Mittelalter als Religionsstaat oder als Kirche existirte. Der theologisch-politische Tractat bekämpft diese unnatürliche Verbindung, er erklärt sich gegen den Religionsbegriff der Scholastik, gegen den Staatsbegriff des Alterthums, und die naturgemäße Form, worin er selbst sowohl Religion als Staat auffaßt, befindet sich im directen Gegensatz gegen die theologisch-politischen Begriffe der beiden früheren Weltalter. — Die Religion überhaupt besteht nicht in irgend einer Satzung, die durch Lehre oder Handlung dargestellt werden könnte, sie ist weder Doctrin noch Cultus, und wenn sie nur auf diese Weise existirt, d. h. in gewissen Worten und Zeichen, in formulirten Dogmen und vorgeschriebenen Werken, so ist sie zum Mittel für äußere Lebenszwecke herabgesetzt worden, und diese dienstbare und selbstsüchtig gebrauchte Religion ist nicht Gesinnung, sondern A b e r g l a u b e. Das Wesen der Religion besteht in der Liebe Gottes, ihr Ausdruck ist Frömmigkeit und Gehorsam, ihr Cultus das tugendhafte Leben. Die L e h r s ä t z e gehören in die Philosophie, die H a n d l u n g e n in den Staat, die G e s i n n u n g e n in die Religion. Es ist unmöglich, daß die fromme Gesinnung durch die Erkenntniß der Dinge gestört werde und diese deßhalb feindlich von sich ausschließe. Im Gegentheil, je intellectueller das Leben, desto frommer und gottergebener das Gemüth. Darum giebt es keinen Zwiespalt zwischen Religion und Philosophie. Es ist unmöglich, daß ein rechtlicher Staat, der nur die Handlungen und nicht die Gesinnungen richtet, in das Gebiet der Religion und Philosophie, in das Gemüths- und Geistesleben der Menschen herrisch eingreife und die Freiheit beider beeinträchtige. Im Gegentheil, je weniger die innere Freiheit der Einzelnen gefährdet wird, desto größer ist die Sicherheit des

Ganzen. Denn was gefährdet den Staat? Die Selbstsucht des Individuums. Und worin besteht das selbstsüchtige Leben? In dem Mangel an Liebe, Hingebung, Gehorsam, d. h. in der Abwesenheit aller inneren und wahren Religion, die nothwendig fehlen muß, wenn leere Zeichen und äußeres Gepränge die Gemüther gefangen nehmen. Die fromme Gesinnung verbindet die Menschen und begründet ihre friedliche Gemeinschaft, der äußere und gemüthlose Glaube, der in gewissen exclusiven Symbolen besteht, wird dagegen die Menschen immer trennen und in feindseligen Secten auseinanderhalten. Womit stimmt nun die Natur des Staates mehr überein, oder mit welcher Religion verträgt sich besser die Sicherheit der Gesellschaft, mit jener, die das Gewissen dem Ewigen unterwirft, die Meinungen unbekümmert freiläßt, den menschlichen Lebenswandel friedlich stimmt und in sittlicher Weise ausbildet, oder mit der andern Religion, welche die Ueberreste der Zeit mehr als die Ewigkeit selbst liebt, die Meinungen beherrscht, die verödeten Gewissen mit Haß erfüllt gegen die Andersmeinenden und das selbstsüchtige Leben seinem gewöhnlichen Wandel überläßt?

„Ich habe mich oft gewundert", so sagt Spinoza wörtlich in der Vorrede seines Traktates, „daß Menschen, die mit dem Bekenntniß der christlichen Religion großthun, also mit den Gesinnungen der Liebe, Freudigkeit, Friedfertigkeit, Mäßigung und Treue gegen Jedermann, doch mit dem selbstsüchtigsten Gemüthe hadern und täglich den bittersten Haß gegen einander ausüben, so daß man leichter aus diesen, als jenen Gesinnungen den Glauben eines Jeden zu erkennen vermag. Denn schon längst ist es dahin gekommen, daß wir fast bei Jedermann den religiösen Charakter, ob er nämlich Christ, Türke, Jude oder Heide ist, nur zu erkennen vermögen aus gewissen äußeren Zeichen, oder daraus, ob er diese oder jene Kirche besucht, zuletzt, daß er dieser oder jener Meinung zugethan ist und auf die Worte irgend eines

Meisters zu schwören pflegt. Im Uebrigen ist das Leben selbst bei allen dasselbe. Ich frug mich nach der Ursache dieses unheilvollen Zustandes und es wurde mir klar, woraus derselbe entsprungen: daraus nämlich, daß es bei der Menge für Religion gilt, die Kirchendienste für hohe Würden, ihre Amtspflichten für vortheilhafte Privilegien anzusehen und über Alles die Geistlichen hoch zu halten. Sobald diese verkehrte Anschauung in der Kirche Geltung gewann, konnte es natürlich nicht ausbleiben, daß gerade die schlechtesten und selbstsüchtigsten Leute zuerst eine sehr große Begierde nach Verwaltung der heiligen Aemter ergriff, daß der Eifer für die Verbreitung der göttlichen Religion in gemeine Habsucht und der Tempel selbst in eine Schaubühne entartete, wo nicht kirchliche Lehrer, sondern Redner sich hören ließen, die nicht etwa beseelt waren von dem Verlangen, das Volk zu belehren, sondern von Begierde brannten, für ihre Person Bewunderung zu erregen und vor aller Welt an den Andersdenkenden ihr Müthchen zu kühlen." — „Die Frömmigkeit, bei dem ewigen Gott! und die Religion besteht in widersinnigen Geheimnissen, und wenn man nur die Vernunft vollkommen verachtet, die menschliche Einsicht für verderbt von Natur hält und darum verstößt und geringschätzig behandelt, so wird man gerade darum für göttlich erleuchtet gehalten. Wahrlich! wenn sie nur einen Funken des göttlichen Lichtes hätten, so würden sie Gott besser verehren lernen und, wie jetzt durch Haß, sich durch Liebe vor den übrigen Menschen auszeichnen, so würden sie nicht mit so feindseligem Gemüthe die Andersdenkenden verfolgen, sondern sich ihrer vielmehr erbarmen, wenn sie wirklich für deren Heil und nicht bloß für das eigene Lebensglück besorgt sind." *

Wenn man für diesen Charakter der Religion im Sinne Spinozas ein lebendiges Beispiel sucht, so ist dieselbe vollkommen

* Tr. Theol. Polit. Praef. p. 147, 48. (Ed. Paulus Vol. I.)

verkörpert in dem Lessing'schen Nathan, dessen religiöse Gemüthsverfassung die aufgeklärten Freunde des Dichters sehr oberflächlich und nur Jacobi richtig beurtheilte. „Die Absicht dieses Gedichtes ist, den Hochmuth und die Thorheit aller derer ohne Unterschied zu strafen, welche wähnen, einen allgemeinen, einzigen, wahren Weg nach Gott zu wissen, und deswegen sich gedrungen fühlen müssen, jedweden, der dieses Weges verfehlt, darauf zu lenken, ja in ihn hineinzuzwingen; die Absicht ist, auf die eindringendste Weise darzuthun, daß alles Wähnen über Gott Verwegenheit; Ergebenheit in ihn allein Frömmigkeit und Weisheit sei." *

Das Hauptwerk, welches die eigentlichen Akten des Spinozismus enthält und als opus postumum herausgegeben wurde, heißt Ethica more geometrico demonstrata und umfaßt in fünf Theilen das Lehrgebäude Spinozas. Da sich auf den Begriff der Substanz die gesammte Weltordnung gründet, so bildet die Einsicht in diesen Begriff und in die Ordnung der Dinge, welche dadurch bestimmt wird, den Gipfelpunkt des Systems. In der Erkenntniß der Substanz befreit sich der menschliche Geist und wird aus einem beschränkten Individuum, das unter der Herrschaft seiner Affecte handelt, ein freies, denkendes Weltwesen. Dieser Zustand der menschlichen Freiheit, die lediglich in der Erkenntniß besteht, ist das nothwendige Ziel der Weltordnung, und darum die höchste Consequenz der spinozistischen Philosophie; die Erkenntniß, welche vollkommen zusammenfällt mit der menschlichen Freiheit, also mit der sittlichen Humanität, giebt diesem Systeme den Charakter und Namen der Ethik. Die Ethik, indem sie von dem Begriffe der Substanz ausgeht und die Weltordnung bis zur Befreiung der Menschen durchwandert, zerfällt in folgende Theile:

* Fr. H. Jacobi, Werke. Bd. 4. Abth. 2. S. 238.

1) Die Lehre von der Substanz oder Gott. De Deo. (Metaphysik.)

2) Von der Natur und dem Ursprunge der Seele. De natura et origine mentis. (Physik.)

3) Von den Affecten. De origine et natura affectuum. (Psychologie).

4) Von der menschlichen Knechtschaft oder der Macht der Affecte. De servitute humana seu de affectuum viribus.

5) Von der Macht des Denkens oder der menschlichen Freiheit. De potentia intellectus seu de libertate humana. (Ethik.) — Die Abfassung der Ethik fällt in den Zeitraum von 1663 bis 1666.

Die folgenden Abhandlungen logischen und politischen Inhalts sind leider Fragmente geblieben: der tractatus de intellectus emendatione, der früher als die Ethik verfaßt ist, und der tractatus politicus, wahrscheinlich das jüngste Werk Spinozas, das in den Principien der Politik mit Hobbes übereinstimmt, aber in den Consequenzen und der definitiven Fassung des Staatsbegriffs von dem Verfasser des Leviathan abweicht, indem es über ihn hinausgeht.

Außer diesen Werken sind für das Verständniß der spinozistischen Philosophie ein wichtiges Actenstück die Briefe, welche Spinoza mit seinen Freunden, namentlich Oldenburg, Simon de Vries, Ludwig Meyer und Blyenbergh gewechselt hat, und die auf die Probleme des Systems nicht selten deutlicher eingehen, als die Werke selbst.

Ein fragmentarischer Abriß der hebräischen Grammatik, der den ersten, sehr bemerkenswerthen Versuch macht, die hebräische Sprache logisch zu erklären, ist zwar nicht ohne alle Beziehung zu den Grundsätzen der spinozistischen Philosophie, nimmt aber nach der Beschaffenheit seiner Materie kein direktes Verhältniß zu dem Systeme selbst ein.

Von den Darstellungen des Spinozismus heben wir aus der zahlreichen Menge, welche seit der Wiederbelebung dieser Philosophie verfaßt worden sind, nur die bedeutendsten hervor.

Als einseitig bezeichnen wir die beiden extremen und einander entgegengesetzten Urtheile über die Philosophie Spinozas, von denen das eine dem System die Folgerichtigkeit in jedem Sinne zuspricht, während das andere sie in jedem Sinne verneint. Der Repräsentant der ersten Ansicht ist Friedrich Heinrich Jacobi, ein Gegner aller Philosophie, die er durch das Gefühl zu widerlegen und zu vermeiden suchte, zugleich aber der größte Bewunderer Spinozas, dessen Methode und Resultate er für die einzig möglichen der demonstrativen Philosophie erklärte: der Spinozismus sei die einzig consequente und darum absolute Philosophie, und entweder müsse man kein Philosoph, oder ein Spinozist sein. Das Gegentheil dieser Ansicht repräsentirt Herbart und seine Schule, die dem Spinozismus die logische Verfassung und das consequente Denken absprechen. — Von solchen Einseitigkeiten frei ist der rein historische Gesichtspunkt, von dem aus man das System Spinozas monographisch betrachtet hat. Hieher gehört die lehrreiche Abhandlung von Sigwart: der Spinozismus, historisch und philosophisch erläutert (Tübingen, 1839). Historisch kritisch ist die Abhandlung von Thomas: Spinoza als Metaphysiker (Königsberg, 1840). Diese Schrift greift an den Nerv des Spinozistischen Systems, sie will den Grundbegriff desselben, die eine Substanz, als einen müßigen Vorposten aus dem Wege räumen und den Beweis führen, daß Spinoza im Grunde unendlich viele Substanzen oder Atome gelehrt habe. Dieser eigentliche Sinn des Spinozismus erhelle besonders aus dessen physikalischen Begriffen.

Die besten Darstellungen des Spinozismus sind ohne Zweifel von dem höhern Standpunkt der Identitätsphilosophie ausgegangen, die in dem jugendlichen Schelling („Briefe über

Dogmatismus und Kriticismus; Darstellung meines Systems der Philosophie"), und vor allem in Hegel und seiner Schule einen congenialen Verstand und eine überlegene Kritik für die Philosophie Spinozas bewiesen hat. — Die Darstellung, welche L. Feuerbach in seiner Geschichte der neuern Philosophie vom Spinozismus gegeben hat, dringt energisch ein in den Geist dieser Philosophie und überwindet denselben zugleich durch eine treffende Beurtheilung. In seinen gesammelten Werken findet sich eine doppelte Kritik des Spinozismus, die erste hält sich auf dem Standpunkte der Hegel'schen Philosophie, der ursprünglich Feuerbachs Geschichte der neuern Philosophie angehört; die zweite ist nach einem Zeitraum von vierzehn Jahren hinzugefügt worden und gehört dem eigenthümlichen Standpunkt an, den Feuerbach unterdessen selbst gebildet und in seinen Gedanken über „die Philosophie der Zukunft" programmatisch bezeichnet hat. Die erste Kritik richtet sich gegen den Spinozismus, die andere gegen die Philosophie überhaupt; jene widerlegt Spinoza, weil sein Princip der Begriff der Substanz war, diese tadelt ihn, daß sein Princip ein Begriff, ein bloßer Gedanke, mit anderen Worten überhaupt ein Princip ist. Feuerbach bekämpft jetzt in Spinoza den abstracten Denker, der nur dem Begriffe, aber nicht der Wahrheit nach Naturalist gewesen sei; denn der Begriff ist nicht das Wahre, sondern das Illusorische, und der wirkliche Naturalismus könne nicht in Philosophie und Gedanken, sondern allein in Natur und Empfindung entdeckt werden. Spinoza sei Naturalist, aber nur in intellectu, nicht in re, also ein unnatürlicher Naturalist, dessen System seinen eigenthümlichen Widerspruch in der Formel Deus sive natura verrathe. Diese Tautologie, welche die Natur durch Gott interpretirt, bilde den ungereimten Grundgedanken der spinozistischen Philosophie, die in demselben Augenblick das Princip der Natur setzt und aufhebt. —

Für das Studium Spinozas sind die ausführlichen Arbeiten

von J. Erdmann (Geschichte der neuern Philosophie I. 2. Vermischte Aufsätze) ein wichtiges und dankenswerthes Hilfsmittel. Allein bei aller diplomatischen Gründlichkeit, womit Erdmann den Spinozismus vorträgt, begeht seine Darstellung, wie mir scheint, wesentliche Ungerechtigkeiten an den Hauptbegriffen dieses Systems, wodurch das zusammenhängende und objective Verständniß desselben unmöglich gemacht wird. Wir wissen wohl, wie viele mündliche und schriftliche Darstellungen in den fraglichen Punkten mit Erdmann übereinstimmen, allein wir betrachten ihn als den Repräsentanten dieser Auffassungsweise, weil er entschiedener als die anderen, die Grundbegriffe Spinozas in einem dieser Lehre fremden Geiste erklärt hat: der Spinozismus ist eine logische und geschichtliche Unmöglichkeit, wenn die Attribute und damit die natura naturans durch den menschlichen Intellectus, wenn die Modi und damit die natura naturata durch die menschliche Imagination begründet werden. Die folgenden Vorlesungen sollen diese assertorische Behauptung an ihrem Orte beweisen.

Sechszehnte Vorlesung.

Die Methode des Spinozismus.

1) Die mathematische Methode. 2) Deren metaphysische Bedeutung. 3) Deren Consequenzen. Causalität und Teleologie.

Die Aufgabe, welche Spinoza von seinen Vorgängern übernimmt, betrifft unmittelbar das Princip selbst, auf das sich die gesammte neuere Philosophie gründet. Es handelt sich um die reine, von jeder Ueberlieferung und jedem äußern Ansehen unabhängige Erkenntniß, oder um den klaren Begriff vom Wesen der Dinge. Diesen Begriff sucht die Philosophie des Zeitalters, sie hat ihn bereits in verschiedenen Systemen bestimmt, aber immer wieder durch einen auffallenden Widerspruch vernichtet. In allen Philosophien, welche die Progonen des Spinozismus versucht haben, ist der Begriff der Substanz problematisch geblieben: dieses Problem aufzuklären und zu lösen, den Gedanken zu fassen und vollkommen auszubilden, der jenen Begriff sichert und festhält, das ist Princip und Inhalt der spinozistischen Lehre.

Wir nehmen an, daß die Aufgabe möglich ist, denn wir versetzen uns ganz in den Geist und die Denkungsweise der dogmatischen Philosophie und haben auf diesem Standpunkte kein Recht, die Möglichkeit der Erkenntniß zu bezweifeln oder den Begriff der Substanz überhaupt für problematisch zu erklären.

So ist die nächste Frage, die uns vorliegt: Wie wird das Problem gelöst, in welcher Form wird der Inhalt, dessen sich die Philosophie hier bemächtigen will, allein naturgemäß dargestellt werden können? Diese Frage ist nicht unnütz. Im Gegentheil, die Form ist einem philosophischen System eben so wesentlich, wie einem Kunstwerk; sie wird von Innen bestimmt durch die Natur des Gedankens, und nicht von Außen an denselben herangetragen als ein willkürliches und gleichgiltiges Schema. Die Form in der Philosophie ist die Methode oder die Art und Weise, wie die Begriffe verknüpft und die Urtheile bewiesen werden; diese bestimmte Gedankenordnung folgt unmittelbar aus dem Princip eines Systems, sie entwickelt sich mit ihm, und es ist zwischen den Principien und den Methoden der Philosophie ein stetiger und gleichmäßiger Fortschritt.

1. Die mathematische Methode.

Die Methode des Spinozismus wäre demnach die Form, in welcher die Substanz erkannt und bewiesen wird. Was verstehen wir unter Substanz? Das Wesen der Dinge oder das absolute Object, wie es schlechthin unabhängig von unserem Verstande existirt. Ob wir das Wesen der Dinge einsehen oder nicht, das ändert an ihm selbst Nichts, es ist nicht das Resultat unseres Denkens, sondern dessen unbedingte Voraussetzung. Der menschliche Verstand entwickelt die Substanz nicht, sondern betrachtet sie nur, er macht sich dieselbe blos klar und sieht die Wahrheit ein, die ihm gegeben ist.

Mit anderen Worten: Die Substanz oder das vollendete Weltwesen gewinnt in unserem Denken keine neue Bestimmung, und die Erkenntniß derselben besteht lediglich darin, daß wir uns die Bestimmungen klar machen, die sie enthält. Wir tragen Nichts in sie hinein, sondern nehmen Alles aus ihr selbst und dem Begriffe ihres Wesens; wir vermehren die Substanz nicht, indem

wir sie denken, sondern erklären sie blos: wir urtheilen nicht synthetisch, sondern rein analytisch.

Also die Methode der Erkenntniß kann auf dem Standpunkte der Substanz nur darin bestehen, daß die für sich vollendete Wahrheit für uns evident wird. Wir sehen heraus, was in der Natur der Substanz enthalten ist, und bejahen nur, was ohne Widerspruch folgt. Diese Evidenz ist mithin die Aufklärung unseres Verstandes über eine Sache, die an und für sich ausgemacht ist und an ihrer Wahrheit nichts einbüßt, ob wir sie erkennen oder nicht.

Daher ist die Methode der Philosophie hier nicht Production, sondern Erklärung; sie erzeugt Nichts, sie demonstrirt Alles, denn es ist Alles gegeben und braucht blos eingesehen oder begreiflich gemacht zu werden. Die Philosophie demonstrirt, indem sie folgert, denn alles Gegebene folgt hier aus einem ursprünglichen Begriff, also sie beweist more geometrico. Diese Form der Demonstration, die in fortschreitenden Folgerungen ihre Beweise bildet, ist die mathematische Methode, die auch historisch aus dem Begriff der Substanz hervorgegangen ist, denn sie ist von Euklides, dem Gründer der Megarischen Schule, aufgestellt worden, und diese Schule schließt sich an die Eleaten an, die im Alterthum den Begriff der Substanz repräsentiren.

In der Mathematik werden nicht neue Wahrheiten erfunden, sondern vorhandene Wahrheiten gefunden: „εὕρηκα!“ heißt der Triumph des Mathematikers. Daß z. B. das Quadrat der Hypotenuse äqual ist den summirten Quadraten der Katheten, liegt einfach in der Natur des rechtwinkligen Dreiecks. Damit ich aber die Wahrheit dieses Satzes einsehe, oder um diesen Satz zu beweisen, muß ich die Figur zeichnen und, wie es der Mathematiker treffend nennt, eine Hilfsconstruction machen. Im Grunde sind alle mathematische Beweise bloße Hilfsconstructionen,

die Wahrheit des Pythagoras entsteht nicht erst, indem man sie demonstrirt, sie wird dadurch nur für mich zur evidenten Wahrheit.

Also ist es die mathematische Methode, welche vorhandene Wahrheiten zur Evidenz erhebt, das Gegebene demonstrirt, die wahren Sätze beweist.

Nun ist die Substanz nicht blos eine vorhandene Wahrheit unter anderen, sondern sie ist die absolute vorhandene Wahrheit, welche alle übrigen in sich schließt: darum ist die Methode ihrer Erkenntniß nothwendig die mathematische.

Aber wie komme ich überhaupt zum Begriffe der Substanz? Als das Wesen der Dinge ist sie zugleich unser eigenes Wesen, denn wir gehören ebenfalls in das Reich der Dinge. Folglich ist uns der Begriff der Substanz und Alles, was darin liegt, so gewiß, wie das eigene Wesen, wie das cogito ergo sum bei Cartesius, wie das Selbstbewußtsein bei Fichte, d. h. er ist unmittelbar gewiß. Eine unmittelbare Gewißheit läßt sich aber nicht beweisen, denn sie ist kein abgeleiteter, sondern ein ursprünglicher Begriff, und als solcher kann sie nur bestimmt, d. h. erklärt oder definirt werden. Der Zusammenhang dieser ursprünglichen Begriffe ist eben so unmittelbar gewiß, und läßt sich darum nur in Grundsätzen oder Axiomen aussprechen. Endlich, was aus diesen Grundsätzen folgt, wird erklärt in Folgesätzen, die für die subjective Einsicht der Demonstration oder des Beweises bedürfen. Das sind die Lehrsätze oder Propositionen, in deren folgerichtiger Reihe unsere Erkenntniß nach mathematischer Methode fortschreitet, bis sie alle Folgerungen aus ihren ursprünglichen Begriffen gezogen hat.

Das Gesagte faßt sich in folgendem Ergebniß zusammen: Die Philosophie der Substanz kann nur dargestellt werden in der mathematischen Methode, die von ursprünglichen Begriffen ausgeht, diese Begriffe in Definitionen bestimmt, diese Definitionen

zu Grundsätzen oder Axiomen verknüpft und daraus die Lehrsätze ableitet, die sich durch Demonstrationen beweisen und in ihrer Reihenfolge zum geschlossenen Systeme ergänzen.

Genau diese Methode befolgt die Philosophie Spinozas, und wir müssen den classischen Werth der letzteren auch auf jene ausdehnen, weil sie vollkommen mit dem Princip der Substanz übereinstimmt. Aber wie die Substanz nicht das absolute Princip der Philosophie ist, so ist auch die mathematische Methode nicht die absolut philosophische. Sobald die Philosophie den Begriff der Substanz überwindet, hört sie auch auf, more geometrico zu demonstriren.

Um die Methode Spinozas in ihrer Thätigkeit anzuschauen, wollen wir dieselbe an einem Beispiele betrachten, das uns mitten in die Grundlehre des Spinozismus einführen soll. Ich nehme den Fundamentalbegriff selbst, die Substanz, und entwickle ihn in der Form der mathematischen Methode, also in Definition, Axiom, Proposition, bis zu dem entscheidenden Satze: es giebt nur eine Substanz.

Die Substanz als das Wesen der Dinge läßt sich, wie wir gesehen haben, nicht beweisen, sondern nur erklären. Die Definition heißt: Unter Substanz verstehe ich dasjenige, was in sich ist und durch sich begriffen wird, d. h. dasjenige, dessen Begriff nicht eines andern Begriffes bedarf, wovon er abgeleitet werden müßte.* Diese Definition sagt, was unmittelbar im Begriffe der Substanz liegt: Die Substanz ist kein abgeleitetes, sondern ein ursprüngliches Wesen, sie ist kein abgeleiteter, sondern ein ursprünglicher Begriff, d. h. sie spricht die Substanz aus, weiter thut sie nichts. Aber mit

* Per substantiam intelligo id, quod in se est et per se concipitur h. e. id, cujus conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat. Eth. I. Def. 3.

dem Begriff der Substanz ist unmittelbar der Begriff ihrer Eigenschaften oder Affectionen, d. h. der Modus gegeben. Die Definition des Modus heißt: Unter Modus verstehe ich die Eigenschaften der Substanz oder dasjenige, was in Anderm ist und durch Anderes begriffen wird.*

In diesen beiden Definitionen ist offenbar alles Seiende, die Totalität der Dinge erschöpft: Die Substanz ist in sich, der Modus in Anderm, ein drittes Sein ist nicht möglich. Mithin verknüpfen sich die beiden Definitionen zu dem Axiom: Alles was ist, ist entweder in sich oder in Anderm: Mit anderen Worten: Alles ist entweder Substanz oder Modus.**

Nun ist gemäß der Definition die Substanz das ursprüngliche, der Modus das abgeleitete Wesen. Daraus folgt mit evidenter Nothwendigkeit der Lehrsatz: Die Substanz ist ihrem Wesen nach früher, als ihre Eigenschaften.*** Wenn aber die Substanz ihrem Wesen nach früher ist, als die Affectionen, so folgt von selbst der andere Lehrsatz, daß die Substanz nur wahrhaft begriffen wird, wenn man sie von jenen abstrahirt.†

Folgern wir noch einen Satz weiter, so können wir die Grundlehre des Spinozismus aussprechen. Die Definition des Modus hieß: er ist das, was in Anderm ist und durch Anderes begriffen wird. Mithin begreift der Modus alle Veränderung und damit alle Verschiedenheit in sich. Wenn aber alle Verschiedenheit nur in die Modi fällt, so ergiebt sich der evidente Satz: daß verschiedene Substanzen nur in ihren Affectionen

* Per modum intelligo substantiae affectiones sive id, quod in alio est, per quod etiam concipitur. Eth. I. Def. 5.

** Omnia, quae sunt, vel in se vel in alio sunt. Eth. I. Ax. 1.

*** Substantia prior est natura suis affectionibus. Eth. I. Prop. 1.

† Cum substantia sit prior natura, suis affectionibus, depositis ergo affectionibus vere consideratur. Eth. I. Prop. 7.

verschieden sein können. Indessen die Substanz wird nur „depositis affectionibus" wahrhaft erkannt, also giebt es in dem Wesen der Substanz selbst gar keine Verschiedenheit, und es resultirt der Fundamentalsatz: es giebt nicht verschiedene, also nicht viele, sondern nur eine Substanz. —

2. Die metaphysische Bedeutung der mathematischen Methode.

Bevor wir jetzt die Bahn der mathematischen Methode verlassen und von dem Spinozismus eine klare und zusammenhängende Darstellung versuchen, ohne ferner auf die Weitläufigkeiten der mathematischen Demonstrationen einzugehen, will ich Ihnen im Lichte dieser Methode den Genius der gesammten spinozistischen Weltanschauung zeigen. Denn es kommt mir überall darauf an, neben einer ausführlichen und erschöpfenden Darstellung zugleich den Gesammteindruck eines Systems zu geben, weil sich durch einen solchen der empfängliche Geist am innigsten und congenialsten vertraut machen läßt mit der Gemüthsverfassung einer Philosophie.

Die mathematische Methode ist im Sinne Spinozas nicht, wie innerhalb der eigentlichen Mathematik, auf die Sphäre von Raum und Zeit beschränkt, sondern sie umfaßt das allgemeine Wesen der Dinge, die Substanz oder das Weltprincip. Also soll sie uns hier nicht die speciellen Wahrheiten der Geometrie und Arithmetik beweisen, sondern den Weltproceß selbst erklären; wir dürfen innerhalb des Universums nichts anerkennen, was nicht innerhalb der mathematischen Methode bewiesen wird, oder was uns nicht mit mathematischer Evidenz einleuchtet.

Wenn die Welt nur in der mathematischen Methode begriffen werden kann, so muß ohne Zweifel der Weltproceß mit dieser Methode übereinkommen, so kann das Wesen der Dinge offenbar nur in dieser Weise handeln. Also können wir uns über die

Gesetze des Weltlaufes aufklären, wenn wir genau die Richtschnur des mathematischen Verstandes beobachten: es geschieht dann überhaupt Nichts, was nicht mathematisch bewiesen werden kann. Alles, was innerhalb des Weltprocesses nothwendig geschieht, muß innerhalb der mathematischen Methode als ein Lehrsatz auftreten können. Wie man die Plastik eine gefrorne Musik genannt hat, so können wir im Sinne Spinozas den Weltproceß die verkörperte Methode der Mathematik nennen. Was innerhalb der mathematischen Methode keinen Platz findet, das findet auch keinen in der Welt, das existirt überhaupt für den Philosophen der Substanz nicht, das ist seiner Existenz nach ein Non ens, seinem Begriff nach ein Non sens für den Verstand Spinozas.

Der gewöhnliche Mathematiker, der sich auf Raum und Zeit, auf Figuren und Zahlen einschränkt, muß auch seine Methode und seine Wissenschaft auf diese Sphären beschränken, und Alles, was außerhalb derselben liegt, wie z. B. der Geist, das Selbstbewußtsein, die Freiheit, die gesammte moralische Weltordnung, wird er entweder als Adiaphora nehmen, die ihn gleichgiltig lassen, oder als Objecte anderer Wissenschaften anerkennen, die nach einer andern Methode als der seinigen, handeln. Dagegen für den Philosophen, der in dem Verstande der mathematischen Methode denkt und die gesammte Ordnung der Dinge in dieser Ordnung der Begriffe auffaßt, giebt es nichts weder im Himmel noch auf Erden, was nicht von dem mathematischen Rationalismus entdeckt und gewußt werden kann.

Hieraus folgen jene Resultate in der Philosophie Spinozas, vor denen die Welt eine lange Zeit versteinerte, bis sie endlich so viel Geistesmuth gewann, das war in Lessing, um diesen kühnen Begriffen furchtlos in's Gesicht zu schauen, und bald darauf auch die Denkkraft erreichte, das war in Kant, um sie durch höhere Begriffe zu besiegen.

3. Die mathematische Methode in ihren Consequenzen. Causalität und Teleologie.

Wenn die mathematische Methode allein die Begriffe der Philosophie ordnet, wenn sie nicht bloß den Größen in Raum und Zeit, sondern dem Weltprocesse selbst gleichkommt, was ergiebt sich als unvermeidliche Consequenz?

In der mathematischen Methode folgt jeder Satz aus einem frühern, und diese Kette von Sätzen leitet sich zurück auf einen ursprünglichen Satz oder ein Axiom, von dem die gesammte Reihenfolge der Sätze regiert wird. Es giebt in der Mathematik nur Axiome und Consequenzen und die Methode besteht darin, die Consequenzen zu finden, oder Alles, was aus dem Grundsatz folgt, wirklich zu folgern. Jeder Lehrsatz ist ein Folgesatz. In der mathematischen Ordnung folgt Alles. Jeder Satz ist ein nothwendiger, weil er durch einen frühern begründet ist; zuletzt sind alle mathematische Sätze in einem Grundsatz enthalten, und es ist gar Nichts geschehen, als daß wir ihre Folgerichtigkeit eingesehen haben. Es giebt hier nichts Neues, sondern Alles ist ewig. Mit dem Raum ist das Dreieck, mit dem Dreieck sind alle Eigenschaften desselben gegeben; wir zwar folgern diese Eigenschaften nacheinander aus der Natur des Dreiecks und entwickeln dieselben in einer Reihe von Lehrsätzen, aber daraus folgt nicht, daß die eine Eigenschaft selbst später entsteht, als die andere, sondern das gesammte System der mathematischen Wahrheiten ist unmittelbar mit dem Axiom gegeben und nur für unsere Einsicht, die allmälig von einer Wahrheit zur andern fortschreitet, löst sich dieses System auf in eine Reihe von Sätzen.

Fassen wir demnach den gesammten Weltproceß als streng mathematischen ordo rerum auf, so erblicken wir in ihm eine unendliche Reihe von Consequenzen: jedes Ding folgt aus einem andern und die endlose Kette der Dinge leitet sich zurück

auf ein ursprüngliches Wesen, das nicht die Folge eines andern, sondern Ursache seiner selbst ist. Wie in dem Axiom das gesammte System der Consequenzen, wie in dem Begriffe des Dreiecks alle Lehrsätze desselben enthalten sind, so ist mit dem ursprünglichen Wesen oder mit der Substanz zugleich das gesammte System der Dinge gegeben und aus der Natur der Substanz folgt der Weltproceß, wie aus dem Grundsatz die Reihe der mathematischen Wahrheiten.

Der Weltproceß folgt, d. h. er ist nothwendig, wie eine mathematische Wahrheit. Er folgt aus der Natur der Substanz, d. h. aus dem ursprünglichen Wesen, welches nicht die Folge eines andern, sondern Ursache seiner selbst ist, also ist er in der Natur dieses ewigen Wesens enthalten und sein „Folgen" ist mithin kein zeitlicher, sondern ein ewiger Act: die Welt entsteht nicht, sie ist, wie die mathematische Wahrheit nicht aus dem Grundsatz entsteht, sondern in ihm ist und besteht. Wie die Sätze der Mathematik, die aus dem Axiom fließen, absolute Wahrheiten sind, so ist die Welt, die aus dem Begriffe der Substanz folgt, eine nothwendige und ewige Welt.

Also die erste Consequenz, die aus dem Wesen der mathematischen Methode folgt, heißt: der Weltproceß ist ewig. Es giebt mithin auf dem Standpunkte des Spinozismus keine Schöpfung.

Dieser ewige Weltproceß ist eine nothwendige Folge, wie die mathematischen Wahrheiten nothwendige Folgen sind: die eine folgt aus der andern und das System aller aus dem Grundsatz. Ebenso folgt innerhalb des Weltprocesses jede einzelne Erscheinung aus einer andern und das System aller aus der Substanz. Die Substanz ist der Grund aller Erscheinungen, und die einzelnen Erscheinungen begründen sich gegenseitig: also ist der Zusammenhang der Dinge oder der Weltproceß eine stetige Causalität, d. h. eine

ununterbrochene Reihe von Ursache und Wirkung, Grund und Folge, und es giebt in diesem continuirlichen Zusammenhange keine Kraft, die im Stande wäre, ihn zu sprengen, keine Erscheinung, die sich der Gewalt des äußern Causalnexus entziehen und aus sich selbst mit eigenem Vermögen handeln könnte, also es giebt überhaupt keine Freiheit. Alles, was ist, wird äußerlich determinirt und ist unerbittlich in den causalen Zusammenhang der Dinge verflochten, der jedes einzelne Dasein durchgängig bestimmt. Mithin giebt es hier keinen Platz für die Selbstbestimmung, denn jede Erscheinung resultirt aus dem Spiele nothwendiger Kräfte. Alles, was geschieht, folgt, d. h. Alles geschieht hier nur nach Gründen, Nichts nach Zwecken, denn der Zweck ist eine Selbstbestimmung und daher nur in einem selbstthätigen oder freien Wesen möglich. Giebt es kein Vermögen der Freiheit, so giebt es auch keine Zwecke.

Auf dem Standpunkte Spinozas haben daher die Erscheinungen keine Zwecke, sondern nur Gründe, es giebt hier kein Wozu, sondern nur ein Warum; kein οὗ ἕνεκα, sondern nur ein διὰ τί. Dem Spinozismus ist die Frage nach einem Zweck in den Dingen eben so lächerlich und geradezu unverständlich, wie es dem Mathematiker lächerlich und unverständlich sein müßte, wenn man ihn fragen wollte: „wozu sind die Winkel in einem Dreieck äqual zwei Rechten?" Frage ihn, warum es so ist, und er wird dir antworten: das resultirt aus dem Begriffe des Dreiecks. Der Complex der mathematischen Wahrheiten ist ein System von Folgerungen. Eben so ist der Complex der Dinge oder der Weltproceß in der Philosophie Spinozas ein System von Resultaten. Wenn aber der Zweckbegriff nichtig ist, so ist der Glaube an Zwecke widersinnig, und eben so der Versuch, die Dinge nach Zwecken zu beurtheilen. Damit fällt die Methode der Teleologie, sie wird im Princip aufgehoben für die Natur eben so wie für die ethische Welt. Es giebt keine Zwecke weder

in den Dingen, noch in den Handlungen. Auch die menschlichen Handlungen sind wie die Naturerscheinungen eng verflochtene Glieder in dem Causalnexus der Dinge, auch die menschlichen Handlungen sind nur Resultanten, die nothwendig so und nicht anders erfolgen.

Wenn auf diese Weise das System der Zwecke gänzlich aus der Natur und dem Drama der Menschenwelt entfernt wird, so darf das denkende Bewußtsein Nichts durch den Zweckbegriff vorstellen und also keine Erscheinung durch ein teleologisches Urtheil bestimmen. Jede Erscheinung ist nothwendig, d. h. sie kann nicht anders sein, als sie ist; darum wäre es widersinnig, wenn wir irgend einem Dinge das Prädicat vollkommen oder unvollkommen, irgend einer Handlung das Prädicat gut oder böse gäben. Jedes Ding ist in seiner Weise vollkommen, denn es ist nothwendig, jede Handlung ist in ihrer Weise gut, denn sie kann nicht anders sein, als sie ist.

Was würde der Mathematiker sagen, wenn man den einen seiner Sätze für vollkommener halten wollte, als den andern, oder diese mathematische Wahrheit für besser, als jene? Er müßte dem Idioten erklären: „Du urtheilst in Begriffen, die innerhalb der Mathematik gar keine Bedeutung haben, du schwärmst in selbstgemachten Idolen, welche die Größen dieser Wissenschaft gar nicht berühren. In meiner Welt gibt es weder Gutes noch Böses, weder Vollkommenes noch Unvollkommenes, hier ist jeder Satz gut und jeder Satz vollkommen!" — Und in derselben Weise muß der Philosoph, der den Weltproceß in mathematischer Methode denkt, alle Erscheinungen betrachten. In dieser stetigen Causalität ist jede Erscheinung nothwendig, weil sie begründet ist: darum sind die Prädicate vollkommen und unvollkommen, gut und böse, schön und häßlich, nicht aus den Dingen, sondern aus der Einbildung oder Imagination geschöpft, sie sind nicht wirkliche, sondern imaginäre Prädicate. Das Vollkommene, Gute, Schöne muß ich

bewundern, weil es einem idealen Begriff entspricht, von dem es auch abweichen könnte; das Unvollkommene, Böse, Häßliche muß ich beklagen oder belachen oder verabscheuen, weil es hinter dem Zwecke zurückbleibt, mit dem es übereinstimmen sollte; das Nothwendige, das sein Gesetz erfüllt, läßt sich nur begreifen. Darum wird der Philosoph, der nach dem Principe der Causalität die Welterscheinungen betrachtet, die Dinge und die Handlungen weder bewundern noch beweinen, sondern begreifen, d. h. als nothwendig erkennen, oder im Causalnexus des Weltprocesses denken.

Ich lasse Spinoza selbst reden. Er sagt im Anfang des tract. polit.: „Um die Gegenstände der Politik mit derselben Geistesfreiheit zu erforschen, mit welcher wir die Gegenstände der Mathematik zu untersuchen pflegen, habe ich mich sorgfältig bestrebt, die menschlichen Handlungen weder zu belachen, noch zu beklagen, noch zu verabscheuen, sondern zu erkennen, und ich habe daher die menschlichen Leidenschaften, wie Liebe, Haß, Neid, Ehrgeiz, Mitleid und die übrigen Gemüthsbewegungen nicht als Fehler, sondern als Eigenschaften der menschlichen Natur betrachtet, die mit demselben Recht zu ihr gehören, wie zur Natur der Luft: Hitze, Kälte, Wetter, Donner und andere Erscheinungen der Art, welche wohl unbequem, doch nothwendig sind und bestimmte Ursachen haben, durch die wir ihr Wesen zu erkennen suchen, und an deren Betrachtung sich der Geist ebenso, wie an der Erkenntniß der sinnlich angenehmen Dinge ergötzt."

Und an einer andern Stelle erklärt Spinoza im buchstäblichen Geist seiner Methode: „Ich betrachte die menschlichen Handlungen und Begierden gerade so, als wenn es sich um Linien, Flächen, Körper handelte.* Das ist in dem Bekenntniß des Philosophen das Thema dieser Vorlesung.

* De affectuum itaque natura et viribus ac mentis in eosdem potentia eadem methodo agam, qua in praecedentibus de

Ich fasse sie zum Schluß in folgender Weise zusammen: Aus dem Begriffe der Substanz folgt die Nothwendigkeit der mathematischen Methode. Die mathematische Methode zur philosophischen erheben, heißt sie auf den Weltproceß anwenden oder das Ἓν καὶ πᾶν in mathematischer Ordnung begreifen. Dies thut die Philosophie Spinozas. Wenn aber die mathematische Methode mit dem Gang aller Dinge übereinstimmt, so folgt:

1) Der Weltproceß ist ewig, und er darf weder als Genesis noch als Schöpfung gedacht werden.

2) Das Weltgesetz ist Causalität. Dieser Begriff umfaßt den absoluten Zusammenhang der Dinge: darum ist jede Erscheinung ein Resultat oder eine Folge; darum giebt es keine Zwecke, weder natürliche noch sittliche; darum ist die teleologische Betrachtungsweise, welche die Welt nach Zwecken beurtheilt, falsch, und alle Prädicate, die aus dem Zweckbegriff folgen, sind grundlose und imaginäre Bestimmungen.

3) Die Causalität der Weltordnung ist eine stetige, d. h. sie bildet einen ununterbrochenen, unauflöslichen Zusammenhang. Darum ist jede Erscheinung äußerlich determinirt; darum gibt es keine Selbstbestimmung oder Freiheit; darum ist jedes Individuum nur ein Glied in der Kette der Dinge, ein schlechthin selbstloses Moment in dem nothwendigen Processe des Ganzen.

Diese Consquenzen, welche die Weltanschauung Spinozas umfassen, haben wir so eben aus dem Gesichtspunkte der Methode entdeckt, wir wollen sie das nächstemal aus dem Begriff der Substanz selbst unmittelbar darthun. Sie bilden die steinernen Züge des Spinozismus, das Medusengesicht, von dem sich das menschliche Selbstgefühl abwendet. Wir haben diese Lehren noch

Deo et mente egi, et humanas actiones atque appetitus considerabo perinde, ac si quaestio de lineis, planis aut de corporibus esset. Eth. III. Praef.

nicht beurtheilt, sondern nur begriffen. Denn wir verhalten uns zum Spinozismus genau so, wie sich Spinoza zu den Dingen verhält: wir wollen ohne Interjection das Phänomen seiner Lehre erkennen, um sie dann desto sicherer zu beurtheilen und, wenn es möglich ist, wahrhaft zu widerlegen. Es könnte sein, daß unserer eigenen Gemüthsverfassung diese Philosophie eine fremde und unheimliche Welt ist, so würden wir aus wissenschaftlichem Pflichtgefühl Nichts davon in unserer Darstellung laut werden lassen. Um ihr gerecht zu werden, wollen wir sie genau so behandeln, wie sie selbst alle Dinge behandelt, nämlich sie darstellen, nicht wie sie für uns, sondern nur, wie sie an sich ist.

Darum wollen wir diejenigen, die mit ihren Vorwürfen noch eher, als ihren Urtheilen, gleich bei der Hand sind, dahin belehrt haben, daß der Spinozismus mit allen seinen Consequenzen eine Durchführung der mathematischen Methode bildet; also richte man seine Vorwürfe nicht auf die Consequenzen, sondern darauf, daß Spinoza nach mathematischer Methode die Weltordnung dargestellt, oder, was dasselbe heißt, daß er den Begriff der Substanz zum klaren und deutlichen Princip der Philosophie gemacht habe. Wir überlassen es der Geschichte der Philosophie, diesen Begriff zu überwinden und mit ihm die mathematische Methode und deren nothwendige Ergebnisse.

Vorläufig denken wir mit Spinoza und indem wir in seinem Geiste die Welt erblicken als eine vollkommene und ewige Welt, worin jede Erscheinung begründet und darum in ihrer Weise gut ist, so begreifen wir wohl, wie Jacobi gegen Lessing ausrufen konnte: „Eine solche Ruhe des Geistes, einen solchen Himmel im Verstande, wie sich dieser helle, reine Kopf geschaffen hatte, mögen Wenige gekostet haben.“ *

* Ueber die Lehre des Spinoza in Briefen an Mendelssohn. 1785. S. 28. — Man lerne von Jacobi, wie man

einen Philosophen erkennen und würdigen kann, ohne darum mit ihm übereinzustimmen und seine Betrachtungsweise zu theilen. Auf die obige Aeußerung Jacobis, die Spinoza und dessen Lehre auf das Höchste anerkennt und feiert, antwortet Lessing: „Und Sie sind kein Spinozist, Jacobi?" Jacobi: Nein, auf Ehre!

Siebenzehnte Vorlesung.

Das Princip oder der Gottesbegriff des Spinozismus.

1) Substanz oder unendliche Causalität. *Substantia sive Deus.* 2) Die nothwendige Ordnung der Dinge. *Deus sive omnium rerum causa immanens.* 3) Die natürliche Ordnung der Dinge. *Deus sive natura.*

In der methodischen Verfassung des Spinozismus haben wir den Geist kennen gelernt, der alle Begriffe dieser Philosophie ordnet und jeden Gedanken vertilgt, der über das Princip der bloßen Causalität oder über den Zusammenhang von Ursache und Wirkung hinausgeht. Die Welt, in diesem Lichte betrachtet, ist kein System von Zwecken, sondern ein ewiges System von Resultaten: die Dinge haben kein Ziel, das sie bewußt oder unbewußt erstreben, sondern nur Gründe, aus denen sie folgen, und darum dürfen sie nicht nach Zwecken oder Idealen beurtheilt werden, weder nach metaphysischen, noch moralischen, noch ästhetischen. Das Ideal ist ein Idol, d. h. ein wesenloses Geschöpf der Einbildung. Der Begriff des Ideals, oder der Idealismus der Philosophie, der seine Metaphysik auf die Idee des Vollkommenen, seine Moral auf die Bestimmung des Guten, seine Aesthetik auf den Begriff des Schönen gründet, erscheint darum nothwendig dem Verstande Spinozas als ein gehaltloses Schattenbild. Das ist der Gruud, weshalb sich Spinoza gleichgiltig und fast verächtlich abwendet von der Philosophie des Alterthums, die in

Plato und Aristoteles den Zweckbegriff zum Weltsystem ausbildet und in diesen classischen Denkern übereinstimmt mit der ästhetischen Verfassung des griechischen Geistes.

Wir haben uns die Methode des Spinozismus anschaulich gemacht an dem höchsten Beispiel dieser Philosophie, indem wir den Begriff der *einen* Substanz mathematisch demonstrirten, in derselben Weise, wie ihn Spinoza selbst im Anfange der Ethik darthut. Aus den Definitionen von Substanz und Modus bildete sich das Axiom, daß Alles entweder Substanz oder Modus sei. Daraus folgte der Lehrsatz, daß nur in den Modis Verschiedenheit sein könne, und so ergab sich von selbst, daß die Substanz nothwendig *eine* sein müsse.

1. Substanz oder unendliche Causalität. Substantia sive Deus.

Was ist nun in Wahrheit die Substanz? Die Lösung dieser Hauptfrage im Spinozismus machen wir zur Aufgabe der gegenwärtigen Vorlesung. Es ist bereits dargethan, daß die Substanz ein ursprünglicher Begriff ist, und warum sie als solcher nicht bewiesen, sondern nur erklärt werden kann. Das einfache analytische Urtheil, in welchem Spinoza die Substanz erläutert, giebt die bekannte Erklärung: „Unter Substanz verstehe ich dasjenige, das in sich ist und durch sich begriffen wird.*

Wenn aber die Substanz nur durch sich begriffen wird, so ist sie ein Begriff, der schlechthin aus sich selbst entspringt, also ein *ursprüngliches Wesen* bildet. Ist die Substanz ein ursprüngliches Wesen, so ist sie offenbar die *Ursache ihrer selbst*, und ihre Existenz liegt lediglich in ihrem Begriffe; sie ist nicht in einem andern Begriff, also auch nicht in einem andern Wesen enthalten; sie ist mithin auch nicht durch ein anderes

* S. oben Seite 269. Eth. I. Def. 3.

Wesen, sondern nur durch sich selbst begründet. Das ist sehr leicht zu begreifen, denn es sind Tautologien. Ich brauche nur zu analysiren, was die Substanz ist, so sehe ich klar, daß ihre Existenz keine abgeleitete, sondern eine ursprüngliche ist, denn das absolute Wesen kann nur durch sich selbst begriffen werden und nur durch sich selbst existiren. In dem Wesen der Dinge fallen offenbar Begriff und Dasein oder essentia und existentia zusammen.

Wenn daher Spinoza in seiner ersten Definition erklärt: „Unter Ursache seiner selbst verstehe ich dasjenige, dessen Wesen die Existenz in sich schließt, oder dessen Natur nothwendig als existirend gedacht werden muß," * so gilt dies eben von der Substanz, und die erste und dritte Definition enthalten vollkommen dasselbe. Jene erklärt das ursprüngliche Wesen, die causa sui; diese den ursprünglichen Begriff, die Substanz. Die Substanz ist Ursache ihrer selbst, d. h. sie existirt schlechthin nur durch sich und in keiner Weise durch ein anderes Wesen.

Mithin ist die Substanz nicht beschränkt, denn jede Schranke würde sie mit einem andern Wesen verknüpfen, sie würde durch dieses andere Wesen begrenzt und also entweder ganz oder zum Theil dadurch bedingt sein, ihre Existenz würde entweder ganz oder zum Theil aus einer andern Existenz, in keinem Falle allein aus ihr selbst folgen, so wäre sie nicht Ursache ihrer selbst und also nicht Substanz.

Die Substanz ist nur dann ihrem Begriffe gemäß, wenn sie schlechthin unbeschränkt oder unendlich ist. Wenn nun Spinoza in seiner sechsten Definition Gott als „ens absolute infinitum" erklärt, so folgt von selbst, daß die Substanz Gott ist,

* Per causam sui intelligo id, cujus essentia involvit existentiam sive id, cujus natura non potest concipi, nisi existens. Eth. I. Def. 1.

oder daß im Spinozismus Substanz und Gott identische Begriffe sind. So entscheidet sich die Weltanschauung dieser Philosophie in der Formel: substantia sive Deus. Wenn aber die Substanz das schlechthin unbeschränkte Wesen ist, so kann es nur eine Substanz geben, denn gäbe es außer ihr noch andere Substanzen, so müßten sich diese gegenseitig beschränken und mithin beschränkte oder endliche Wesen sein, was dem Begriffe der Substanz widerspricht.

Da die Substanz Gott ist, so können wir mit dem 14. Lehrsatz der Ethik die Einheit derselben in folgender Weise fassen: „Außer Gott giebt es keine Substanz.“ *

Wir verstehen unter Gott demnach das absolute Wesen, das schlechthin aus sich selbst entspringt, und dessen Dasein unmittelbar aus ihm selbst folgt. In diesem Begriff lassen sich zwei Momente unterscheiden, die für das Verständniß der spinozistischen Philosophie von entscheidender Bedeutung sind.

Indem die Substanz aus sich selbst entspringt oder sich selbst begründet, ist sie zugleich Ursache und Folge ihrer selbst, zugleich die Kraft und deren Wirkung, zugleich das unendliche Vermögen und das unendliche Dasein.

Als Ursache ihrer selbst wird die Substanz lediglich durch sich bestimmt, sie existirt zufolge des eigenen Vermögens und handelt nur in Uebereinstimmung mit ihrer Natur, nicht unter dem Zwange eines andern Wesens. So ist sie selbst ein freies Wesen, „res oder causa libera“, denn Spinoza erklärt in der siebenten Definition: „das Wesen heißt frei, welches nur durch die Nothwendigkeit seiner Natur existirt und von sich allein zum Wirken bestimmt wird. Nothwendig aber oder vielmehr gezwungen heißt dasjenige Wesen, das von einem andern auf eine gewisse

* Praeter Deum nulla dari neque concipi potest substantia. Eth. I. Prop. 14.

und bestimmte Weise zur Existenz und zum Wirken bestimmt wird." *

Als Folge ihrer selbst ist die Substanz eine begründete, also nothwendige Existenz. Aber diese Existenz folgt nur aus ihr selbst, und ist mithin nicht durch ein anderes Wesen bedingt, also nicht necessaria in dem Sinn von coacta, nicht eine äußere, sondern eine innere oder immanente Nothwendigkeit. Die Existenz ist im Begriffe der Substanz gegeben und folgt daraus mit derselben Evidenz, wie die Peripherie aus der Definition des Kreises. Eine solche immanente Nothwendigkeit nennt Spinoza ewig, und sofern die Existenz Gottes oder die Substanz als Folge ihrer selbst diese immanente Nothwendigkeit ausdrückt, gilt sie ihm als ewiges Wesen, res aeterna. Er erklärt nämlich in der achten Definition: „Unter Ewigkeit verstehe ich die Existenz selbst, sofern sie als eine nothwendige Folge aus der bloßen Definition des ewigen Wesens begriffen wird." **

Die beiden Momente, welche das Wesen der Substanz entscheiden, sind daher Freiheit und ewige Nothwendigkeit. Als Ursache ihrer selbst ist die Substanz res libera; als Folge ihrer selbst ist sie res aeterna. Wie verhalten sich diese beiden Momente zu einander?

Offenbar ist der Begriff der Ursache mit dem der Folge unauflöslich verbunden. Die Substanz als Ursache ihrer selbst

* Ea res libera dicitur, quae ex sola suae naturae necessitate existit et a se sola ad agendum determinatur. Necessaria autem vel potius coacta, quae ab alio determinatur ad existendum et operandum certa ac determinata ratione. Eth. I. Def. 7.

** Per aeternitatem intelligo ipsam existentiam, quatenus ex sola rei aeternae definitione necessario sequi concipitur. ibid. Def. 8.

ist darum zugleich Folge ihrer selbst, und jene beiden Momente sind an sich nicht unterschieden, nur wir unterscheiden sie, indem wir den Begriff der Substanz analysiren. Sie selbst unterscheidet sich nicht in Ursache und Folge, sondern ist Beides zugleich, d. h. sie ist Causalität, und indem sie nur von sich selbst sowohl Ursache als Folge ist, so ist sie absolute Causalität oder Nothwendigkeit. Diesem Begriff der absoluten Nothwendigkeit wird nicht widersprochen, wenn Spinoza die Substanz zugleich als ein freies Wesen darstellt. Denn die Freiheit der Substanz ist nicht unterschieden von ihrer Nothwendigkeit, ebenso wenig wie Ursache und Folge in der Substanz unterschieden sind: sie ist als Ursache frei, sie ist als Folge nothwendig; ihre Freiheit ist das ewige Vermögen, ihre Nothwendigkeit ist die ewige Existenz.

Die Substanz ist nicht in einer andern Rücksicht frei, in einer andern nothwendig, sondern genau in demselben Sinne ist sie Beides. Als Ursache ihrer selbst ist sie freie Causalität oder Nothwendigkeit. Als Folge ihrer selbst ist sie nothwendige Existenz, aber diese Nothwendigkeit, da sie nur aus ihr selbst hervorgeht, ist zugleich frei. Die Nothwendigkeit ist hier frei und die Freiheit ist hier nothwendig.

Diese Gleichung von Freiheit und Nothwendigkeit, die wir dargethan und aus dem Begriffe der Substanz gefolgert haben, bildet den Charakter des Spinozismus, und in dem analytischen Urtheil, die Freiheit ist nothwendig, erblicken wir den kurzen und treffenden Ausdruck für den Geist und die Richtung dieses ganzen Systems.

Die Freiheit, welche der Spinozismus begreift, ist die immanente Nothwendigkeit, also kein Vermögen, welches die Causalität überschreitet und nach Gutdünken so oder anders handeln kann. Ein solches Vermögen, welches wir gewöhnlich mit dem Worte Freiheit bezeichnen und im Unterschiede davon

lieber Willkür oder Willensfreiheit nennen wollen, findet überhaupt keinen Platz in der Philosophie Spinozas. Es ist mithin kein Widerspruch, daß Spinoza die Freiheit in der Substanz behauptet und doch die Freiheit überhaupt läugnet, denn die Freiheit, welche er behauptet, ist eine ganz andere, als die, welche er läugnet. Die Freiheit der Substanz ist die absolute Nothwendigkeit, das ewige Vermögen, das sich beweist als ewige Existenz, die causa libera, nicht die libera voluntas. Diese Freiheit ist das entschiedene Gegentheil der Willkür oder Willensfreiheit, denn sie handelt nur in der Form der Causalität und nicht, wie jene, nach vorgestellten Zwecken.

Wir nehmen ein mathematisches Beispiel, um uns diese Identität von Freiheit und Nothwendigkeit ganz anschaulich zu machen. In dem Begriff des Kreises liegt offenbar die Gleichheit aller Radien. Diese geometrische Wahrheit folgt einfach aus der Definition des Kreises, darum ist sie eine ewige Nothwendigkeit. Der Kreis beweist darin seine immanenten und darum ewigen Eigenschaften, also ist die Gleichheit der Radien eine Folge lediglich von der Natur des Kreises, und diese stimmt mit sich selbst vollkommen überein, indem sie jene Eigenschaft darthut. Insofern ist sie frei und der Kreis könnte als die causa libera von der Gleichheit der Radien betrachtet werden, denn er ist nicht äußerlich zu dieser Eigenschaft gezwungen, sondern durch sich selbst dazu bestimmt. Ist diese Freiheit nun Willkür oder die Möglichkeit, auch anders zu handeln? Kann der Kreis etwa auch bewirken, daß seine Radien nicht gleich sind? Eine offenbare Unmöglichkeit! Der Kreis bewirkt vermöge seines Wesens alle seine Eigenschaften: darin besteht seine Freiheit. Aber er muß sie bewirken, sie folgen aus seinem Wesen und bilden seinen Begriff, denn er würde aufhören, ein Kreis zu sein, wenn eine jener Eigenschaften sich änderte: darin besteht seine Nothwendigkeit. Also ist es klar, daß Freiheit und Nothwendigkeit

vollkommen dasselbe bedeuten und die Freiheit nichts ist, als die Bejahung der Nothwendigkeit.

Genau ebenso verhält es sich mit der Substanz. Sie ist das unendliche Vermögen, aus dem das unendliche Dasein folgt. In dieser ewigen Causalität besteht das Wesen der Substanz und stimmt darin vollkommen mit sich selbst überein, denn diese Wirksamkeit wird nicht von außen, sondern allein durch die eigene Natur bestimmt. Also schließt die Freiheit der Substanz jeden Zwang oder jede äußere Nothwendigkeit von sich aus. Aber die Substanz kann auch an ihrer Wirksamkeit nichts ändern, denn das hieße ihr Wesen ändern; sie muß ihrem Wesen gehorchen und bejahen, was daraus folgt. Also verneint die Freiheit der Substanz, wie den Zwang und die äußere Nothwendigkeit, eben so die Willkür und das Vermögen, beliebig zu handeln.

Indem wir jetzt die ganze Untersuchung über den Begriff der Substanz zusammenfassen, sprechen wir unser Resultat in folgender Schlußkette aus: Die Substanz ist als das Wesen der Dinge ein ursprünglicher Begriff, als solcher ein ursprüngliches Wesen oder causa sui; als Ursache ihrer selbst ist sie ein schlechthin unendliches Wesen oder Gott und das unendliche Wesen ist nur Eines; die eine Substanz kann nur durch sich selbst begründet sein, also ist sie ihre eigene immanente Ursache, d. h. res libera und als solche zugleich ihre eigene immanente Folge oder res aeterna. *

Wir können daher das Wesen der Substanz oder Gottes auf dem Standpunkt Spinozas erschöpfen durch den Begriff der Causalität oder das Vermögen zu wirken, und weil alle Wirkungen nur aus diesem Vermögen hervorgehen oder nur aus dem Wesen der Substanz folgen, so ist der Gott Spinozas die innere oder immanente Causalität.

* Vergl. Eth. I. Def. 1, 2, 3, 6, 7, 8.

2. Die nothwendige Ordnung der Dinge. **Deus sive omnium rerum causa immanens.**

In welcher Gestalt existirt dieser Gott? Wir wollen diese Frage, welche die letzte Aufklärung über den Gottesbegriff Spinozas entscheidet, im Geiste seiner Philosophie zuerst negativ beantworten, um dann desto sicherer die positive Lösung zu finden.

Sobald wir irgend einem Dinge ein bestimmtes Prädicat geben, so unterscheiden wir es in dieser Eigenschaft von anderen Dingen und beschränken sein Wesen auf eine bestimmte Sphäre. Diese bestimmte Sphäre ist gleichsam eine Figur in dem unendlichen Raume, und nur so weit die Figur reicht, reicht auch das Wesen des Dinges; jenseits der Grenze ist das Ding nicht mehr. Also jedes bestimmte Prädicat beschreibt um das Ding, von dem es gilt, eine Grenze, und es erklärt darum nicht bloß, was innerhalb dieser Grenze das Ding ist, sondern zugleich, daß es außerhalb derselben nicht ist.

Aus dem Begriffe des unendlichen Wesens folgte mit mathematischer Klarheit die unendliche Existenz, wie aus dem Begriffe des Raumes die unendliche Ausdehnung. Also würden wir den Begriff der Substanz oder das Wesen Gottes geradezu verneinen, wenn wir seine Existenz beschränken wollten, wie wir den Raum verneinen, wenn wir seine Existenz auf eine bestimmte Figur einschränken. Darum sagt Spinoza: omnis determinatio est negatio. Die Substanz determiniren heißt sie verneinen. Warum? Weil es den Begriff des Raumes verneinen hieße, wenn man ihn nur in bestimmten Gränzen oder in gewissen Figuren behaupten wollte, weil man offenbar keinen Begriff von der Natur des Raumes hätte, wenn man ihn durch irgend eine Grenzbestimmung determinirte. Jeder Terminus ist eine Verneinung, die jedes endliche Wesen relativ, das unendliche absolut trifft und aufhebt, und darum nie das Sein, sondern immer das Nichtsein desselben ausdrückt oder, wie Spinoza in einem

Briefe sagt: „determinatio ad rem juxta suum esse non pertinet, sed e contra est ejus non esse. Die Bestimmung fällt unter den Begriff der Grenze: wenn sich diese mit dem unendlichen Wesen im Sinne Spinozas nicht verträgt, so ist auch jene davon ausgeschlossen, und es versteht sich im Grunde von selbst, daß ein schlechthin unbegrenztes Wesen auch ein schlechthin unbestimmtes, daß das „ens absolute infinitum" zugleich „ens absolute indeterminatum" sein müsse.*

Aus diesem Begriff ergeben sich, wie ich darthun werde, die folgenden Consequenzen; man muß sie einräumen, wenn man die Voraussetzung annimmt, und wenn man diese widerlegt, so kann man die Mühe sparen, im Einzelnen die Folgerungen anzugreifen, denn mit dem Principe sind sie sämmtlich aufgehoben. Es gilt hier der streng logische Grundsatz: wenn man einen Begriff verneint, so hat man damit Alles verneint, was aus jenem Begriffe folgt; wenn man einen Begriff bejaht, so hat man damit Alles bejaht, was jener Begriff in sich schließt. Dieses Verfahren, welches in einem philosopischen System die Folgerichtigkeit ausmacht, bietet zugleich die einzig sichere und, wie mir scheint, günstigste Methode, wie jenes System mit Erfolg beurtheilt und bekämpft werden kann, denn sie erlaubt den Gegnern die summarische Procedur, die mit einem treffenden Urtheil, welches auf den principalen Begriff gerichtet ist, die ganze Sache entscheidet. Aber es ist sehr ungerecht und einer wahren Belehrung des menschlichen Verstandes zuwider, wenn man ein Princip duldet, weil es in wenig bekannten Ausdrücken abgefaßt ist, und eine der Consequenzen, weil sie vielleicht dem gewöhnlichen Bewußtsein näher tritt, verurtheilt, die doch im

* Ep. 41. — Et quandoquidem Dei natura in certo entis genere non consistit; sed in Ente, quod absolute indeterminatum est, ejus etiam natura exigit id omne, quod τὸ esse perfecte exprimit.

Grunde allein von jenem höhern Begriffe geleitet wird und an sich gar keine Schuld trägt; wenn man z. B. das „ens absolute indeterminatum“ im Spinozismus gewähren läßt, aber gegen das „Deus sive natura“ redet. Es sollte in der Wissenschaft nicht erlaubt sein, was man der öffentlichen Gerechtigkeit als das Schlimmste anrechnet, einen Unschuldigen zu verurtheilen. Jede richtige Consequenz ist ein unschuldiger Begriff, nur das Princip ist schuldig.

Ist nicht mit der Determination jede Bestimmung und damit die Möglichkeit überhaupt aufgehoben, kraft deren sich ein Wesen bestimmt, specificirt, von anderen unterscheidet? Ist nicht mit der Selbstunterscheidung auch das Selbst verneint, oder kann es ohne Selbstunterscheidung eine Selbsteigenthümlichkeit geben? Offenbar ist jedes eigenthümliche Selbst ein unterschiedenes Wesen, und unterschiedslos sein heißt so viel als selbstlos sein.

Wo aber kein Selbst existirt, da giebt es auch weder Selbstempfindung noch Selbstbewußtsein, denn Beides sind Selbstbethätigungen, welche die Möglichkeit eines Selbstes zu ihrer nothwendigen Voraussetzung haben. Besteht nicht in der Selbstempfindung die Individualität? Besteht nicht im Selbstbewußtsein die Persönlichkeit? Also muß der Gott Spinozas, wenn er im Princip als ein unterschiedsloses Wesen gefaßt ist, nothwendig auch als ein selbstloses und darum unpersönliches Wesen begriffen werden.

Mit der Persönlichkeit sind offenbar sämmtliche Functionen aufgehoben, die nur in einem persönlichen Wesen stattfinden können. Wenn es kein Selbstbewußtsein giebt, so giebt es auch keine Bethätigung desselben. Das Selbstbewußtsein bethätigt sich, indem es Begriffe bildet und nach Begriffen handelt. Ist nicht das erste Vermögen der Verstand, das andere der Wille? Und ist also nicht Spinoza durch sein Princip zu der Erklärung

genöthigt: „daß zu dem Wesen Gottes weder Verstand noch Wille gehöre," da beide Selbstbewußtsein, also Selbstbestimmung, also Bestimmung und Determination voraussetzen, die nach seinen Begriffen das schlechthin unendliche Wesen verneinen? Verstand und Wille erscheinen ihm nicht als ewige Geistesvermögen, sondern lediglich als anthropologische Functionen, die in der Natur Gottes nicht stattfinden können, weil sie dieselbe verendlichen und darum verkehren würden.*

Aber mit dem Verstande fehlt das Vermögen, Zwecke zu bilden, mit dem Willen das Vermögen, nach Zwecken zu handeln; also muß überhaupt die Zweckthätigkeit, die jene beiden voraussetzt, von dem absoluten Wesen verneint und die Behauptung aufgestellt werden: „Gott handelt nicht nach Zwecken."

Wenn Gott nach Zwecken handelte, so müßte er das Vermögen haben, sich beliebige Zwecke zu setzen oder willkürlich zu handeln. Dann könnten also die Dinge auch auf eine andere Art und in einer andern Ordnung von ihm hervorgebracht worden sein, als sie hervorgebracht sind, dann könnte die Weltordnung eine andere sein, als sie in Wahrheit ist, und die wirkliche Welt müßte als zufällige, durch einen grundlosen Willensact bestimmte Erscheinung betrachtet werden. Das läugnet Spinoza: er verneint das willkürliche Handeln, welches nach beliebig gewählten Zwecken verfährt, als eine grundlose Freiheit, die des göttlichen Wesens unwürdig ist, als eine libertas nugatoria, wie er sie verächtlich genug bezeichnet, die jedem ernsten Verstande widerspricht.

Wenn es nun überhaupt keine Zwecke in dem göttlichen Handeln giebt, so giebt es auch keinen Endzweck, wie z. B. die Idee des Guten, die man als Norm des göttlichen Handelns aufstellen und als Gesetz innerhalb dieser Freiheit betrachten

* Ad Dei naturam neque intellectus neque voluntas pertinet. Eth. I. Pr. 17. Schol.

könnte. Bekanntlich hat das platonische System diesen Begriff auf den Gipfel der Philosophie erhoben, denn die ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ wurde hier zur Aufgabe der Gottheit gemacht und als das eigentliche Weltprincip später von dem Neuplatonismus mit dem Wesen der Gottheit selbst identificirt.

Diesen Begriff eines göttlichen Weltzwecks verneint Spinoza und findet, daß es noch weit unvernünftiger sei, die Gottheit durch die Idee des Guten zu nöthigen, als ihrer freien Willkür Alles zu überlassen. Er erklärt: „ich gestehe, daß die Ansicht, welche Alles dem grundlosen Willen Gottes unterwirft und von seinem Gutdünken abhängig macht, ein geringerer Irrthum ist, als die Meinung derer, welche behaupten, Gott bewirke Alles unter dem Zwange des Guten. Denn diese scheinen Etwas außerhalb Gottes anzunehmen, welches von Gott nicht abhängig ist, worauf sich Gott, wie auf ein Muster, in seinem Wirken richtet, oder wohin er, wie nach einem bestimmten Zielpunkte, trachtet. Das aber heißt nichts Anderes, als Gott dem Fatum unterwerfen, und das ist das Unvernünftigste, was von Gott gesagt werden kann, denn wir haben gezeigt, daß er von dem Wesen und Dasein aller Dinge die erste und einzige freie Ursache ist.“ *

* Fateor, hanc opinionem, quae omnia indifferenti cuidam Dei voluntati subjicit et ab ipsius beneplacito omnia pendere statuit, minus a vero aberrare, quam illorum, qui statuunt, Deum omnia sub ratione boni agere. (Dieses sub ist sehr bezeichnend, denn es enthält die Kritik Spinozas. Gott handelt unter der Idee des Guten, diese ist also die bestimmende Macht, die ihn nöthigt und gleichsam unterwirft.) Nam hi aliquid extra Deum videntur ponere, quod a Deo non dependet, ad quod Deus, tanquam ad exemplar, in operando attendit, vel ad quod, tanquam ad certum scopum, collimat. Quod profecto nihil aliud est, quam Deum fato subjicere, quo nihil de Deo absurdius statui potest, quem ostendimus tam omnium rerum essentiae, quam earum existentiae

3. Die natürliche Ordnung der Dinge. Deus sive natura.

Da nun in der Substanz überhaupt kein Wille fungirt, so ist auch die Welt kein Product des göttlichen Willens oder kein Geschöpf. Da in keiner Weise eine willkürliche Handlung in dem göttlichen Wesen stattfindet, so ist auch die Welt keine willkürliche, sondern eine nothwendige Handlung, die nicht einmal, sondern immer geschieht, d. h. sie ist keine Schöpfung, sondern eine ewige Existenz. Endlich, da es in dem Wesen Gottes keine Zweckthätigkeit giebt, so ist die Welt, wie kein Product des göttlichen Willens, so auch kein Schauplatz göttlicher Zwecke, weder der Weisheit, noch der Vorsehung, kein Abbild eines göttlichen Musters, sondern die nothwendige Folge des göttlichen Wirkens. Also ist der Weltproceß, oder der ewige Zusammenhang der Dinge, nicht nach Zwecken, sondern nach Gründen geordnet, und der Gott Spinozas muß begriffen werden als die Weltordnung in der Form der Causalität.

Diese Erklärung, welche das Programm seines Pantheismus enthält, giebt Spinoza in folgenden Worten: „Was Gott und die Natur betrifft, so hege ich darüber eine ganz andere Meinung, als diejenige, welche heut zu Tage die Christen gewöhnlich vertheidigen. Ich behaupte nämlich, daß Gott die inwohnende, nicht die jenseitige Ursache des Weltalls ist.“ *

primam et unicam liberam causam esse. Eth. I. Prop. 33. Schol. II. Diese bedeutsame Stelle erklärt vortrefflich den Gegensatz Spinozas zu Plato.

* De Deo et natura sententiam foveo longe diversam ab ea, quam neoterici christiani defendere solent. Deum enim rerum omnium causam immanentem, non vero transeuntem statuo. Ep. 21. „Causa transiens“ bedeutet nicht vorübergehende, sondern übergehende, d. h. von außen einwirkende oder jenseitige Ursache.

Was bedeutet „omnium rerum causa immanens?“ Offenbar den Zusammenhang aller Erscheinungen nach Grund und Folge, Ursache und Wirkung, also den Causalnexus der Dinge, worin jede Erscheinung aus einer andern folgt und zuletzt die gesammte Kette der Dinge, oder das Universum, weil dieses nicht aus einem andern folgen kann, nothwendig sich selbst begründet, also Ursache seiner selbst oder Substanz ist.

Wenn wir nun diese gesammte Ordnung der Dinge, die von demselben Gesetze unendlicher Causalität oder bewußtloser Nothwendigkeit regiert werden, in den Begriff der Natur zusammenfassen, so ist das Wesen des spinozistischen Gottes vollkommen klar und der letzte Ausdruck dafür gefunden: Er ist die Natur, nicht in ihren einzelnen Erscheinungen, sondern als das absolute Vermögen, welches den Zusammenhang aller Dinge begründet und ausmacht.

Wenn wir daher mit Spinoza zuerst „substantia sive Deus“ dachten, so müssen wir jetzt, nachdem der Gottesbegriff vollkommen aufgeklärt ist, Deus sive natura sagen. *

Vergleichen wir dieses Resultat, das aus dem Begriff der Substanz gefolgt ist, mit demjenigen, welches wir aus dem Gesichtspunkte der mathematischen Methode vorausgenommen hatten, so liegt die Uebereinstimmung beider am Tage. Die mathematische Methode kann den Zusammenhang der Dinge oder den Weltproceß nur darstellen als eine Reihenfolge von Consequenzen, die nicht willkürlich hervorgebracht, sondern durch die Nothwendigkeit der Sache gegeben oder in dem ursprünglichen Wesen enthalten sind, wie das System aller mathematischen Wahrheiten in dem Grundsatz. — Der Begriff der Substanz hat sich uns jetzt erwiesen als die Weltordnung in der Form der Causalität oder als das ursprüngliche Wesen, worin das

* S. oben Vorlesung 11, S. 169.

System der Dinge enthalten ist, als eine ewige Consequenz. So kommt, was die mathematische Methode verlangt, vollkommen überein mit dem, was aus der Substanz folgt.

Wie der mathematische Grundsatz der Grund ist, aus dem alle Lehrsätze folgen, und zwar deren immanenter Grund, weil er in jedem mitenthalten ist, so bildet die Substanz den immanenten Grund aller Dinge. Wie jeder einzelne Lehrsatz aber nicht unmittelbar aus dem Grundsatze folgt, sondern durch eine Reihe anderer Lehrsätze vermittelt ist, so folgen die einzelnen Dinge auch nicht unmittelbar aus der Substanz, sondern jedes einzelne Ding folgt aus einem andern einzelnen Dinge und existirt nur in und durch die Gemeinschaft mit den übrigen.

Nur das System aller mathematischen Wahrheiten folgt unmittelbar aus dem Axiom. Nur das System aller Dinge oder die Weltordnung folgt unmittelbar aus der Substanz.

Endlich, wie in der mathematischen Methode nur das System der Wahrheiten ewig ist, dagegen die Figuren, welche sie darstellen, als flüchtige Bilder vergehen, so ist auch in der Weltordnung nur der Zusammenhang der Dinge ewig, dagegen die einzelnen Erscheinungen führen ein wandelbares und vergängliches Dasein.

Diese Uebereinstimmung der mathematischen Methode und der Weltordnung erklärt Spinoza in folgender Stelle: „ich glaube klar genug dargethan zu haben, daß aus dem absoluten Vermögen Gottes oder aus der unendlichen Natur Alles nothwendig gefolgt sei oder (vielmehr) immer mit derselben Nothwendigkeit folge, ganz ebenso, wie aus der Natur des Dreiecks von Ewigkeit zu Ewigkeit folgt, daß seine Winkel äqual sind zwei Rechten." *

* Verum ego me satis clare ostendisse puto, a summa Dei potentia sive infinita natura omnia necessario effluxisse, vel semper eadem necessitate sequi, eodem modo ac ex

Der Gang und die Resultate der bisherigen Darstellung fassen sich leicht in folgende Uebersicht zusammen, die wir in der Form mathematischer Gleichungen geben, um zugleich die Methode zu vergegenwärtigen, wonach die Resultate erzeugt sind. Der philosophirende Verstand, indem er den Begriff der Substanz dogmatisch voraussetzt, entwickelt ihn auf dem Wege der logischen Analyse: es wird Nichts gedacht, als was jener Begriff nothwendig in sich schließt.

Substantia sive Deus.

substantia = causa sui = ens absolute infinitum = Deus
= praeter Deum nulla substantia =
[res libera = res aeterna] =
ens absolute indeterminatum = neque intellectus neque voluntas
= omnium rerum essentiae et existentiae prima et unica
libera causa = omnium rerum causa immanens.

Deus sive natura.

---

natura trianguli ab aeterno et in aeternum sequitur, ejus tres angulos aequari duobus rectis.

Der spinozistische Gott handelt nur in der Form der mathematischen Methode. In diesem Sinne muß „Deus agit," eine häufige Redefigur Spinozas, verstanden werden. Sie bedeutet: aus dem Wesen Gottes folgt, und Spinoza selbst erläutert sie durch ex Dei natura sequitur. Dieses Folgen ist aber nicht als ein Act zu denken, sondern als ewiges Sein, wie die mathematischen Wahrheiten ewig sind, wenn auch für uns eine aus der andern folgt. Das Deus agit oder ex Dei natura sequitur ist daher ein ewiges Präsens, denn es folgt aus der Substanz nur, was in ihr liegt: es heißt so viel als in Deo datur oder in rerum natura datur. Mithin ist das agere seinem Begriff nach gleich esse; das göttliche Handeln ist das ewige Sein oder die absolute Nothwendigkeit.

Auf diesen Punkt muß nachdrücklich aufmerksam gemacht werden, denn er enthält die Ursache vieler Mißverständnisse.

Indem man nämlich das Folgen der Welt aus dem Wesen Gottes als einen Act oder eine reale, zeitlich bestimmte Folge auffaßte, so hat man das System Spinozas als Emanationslehre gedeutet. Auch Paulus begeht diesen argen Irrthum. Die Emanationen sind nicht ohne zeitliche und graduelle Unterschiede zu denken; beides schließt das spinozistische Folgen aus. Die Welt folgt aus Gott heißt hier nicht: sie emanirt, sondern sie ist. Spinoza berichtigt nicht umsonst in der obigen Stelle den Ausdruck a Dei potentia omnia effluxisse dadurch, daß er hinzufügt: vel semper eadem necessitate sequi; er macht aus dem sinnlichen Begriff effluxisse den logischen sequi und aus dem Perfectum das Präsens.

Die Welt ist das ewige Präsens und nur die einzelnen Dinge sind die verschwindenden Präterita.

Achtzehnte Vorlesung.

Die Auffassung des Spinozistischen Gottesbegriffs.

I. Der religiöse Gesichtspunkt.

Was bedeutet Jacobi's Erklärung: „Spinozismus ist Atheismus?"

1) Der Begriff Gottes. 2) Das Wesen der Religion. 3) Philosophie und Religion.

Die Entwicklung des spinozistischen Gottesbegriffs haben wir das letzte Mal in ihrem gesammten Umfange ausgeführt, indem wir Alles darstellten, was jener Grundbegriff nothwendig in sich schließt, und in der Weise des Analysten eine Formel für die andere substituirten. Der Begriff der Substanz, welchen die neuere Philosophie in Cartesius zu ihrem Ausgangspunkte genommen hat, ist ernstlich bejaht oder, was dasselbe heißt, ohne Widerspruch gedacht worden. Darin allein, wir wiederholen es, beruht die Bedeutung Spinozas, und weil uns der Geist seiner Epoche vollkommen hinreicht, um dieses klare, mit geometrischer Festigkeit eingerichtete System zu begreifen, so verlieren wir uns nicht in die dunklen Lehren der Kabbalistik, womit man die Philosophie Spinozas nicht selten in unmittelbaren Zusammenhang gebracht hat. Theosophie und Spinozismus sind sehr verschiedene Begriffe, wenn man sich nämlich unter jener nicht das Wesen der Philosophie überhaupt, sondern einen eigenthümlichen Charakter derselben vorstellt.

Spinozas Princip ist der Begriff vom Wesen der Dinge. Das ist nicht der Begriff eines Dinges, den sich der menschliche Verstand bildet, indem er ihn von der äußern Erscheinung abzieht, sondern ein ursprünglicher Begriff, dessen Dasein nicht außer ihm liegt, sondern in ihm selbst enthalten ist. Dieser ursprüngliche Begriff muß daher gedacht werden als das ursprüngliche Wesen oder als Ursache seiner selbst. Aber das Wesen, das nicht von Außen begründet und deßhalb nicht von Außen begrenzt wird, ist das schlechthin unendliche Wesen oder Gott, das Nichts außer sich hat und darum nothwendig ein einziges Wesen bildet. Dieses eine schrankenlose Wesen ist frei von jedem äußern Zwang und zugleich nothwendig, weil ohne jede innere Willkür; es ist selbstlos, weil es schrankenlos ist; es ist bewußtlos, weil es selbstlos ist; es ist ohne Verstand und Willen, weil es ohne Bewußtsein ist, und ohne jede Zweckbestimmung, weil nur durch Verstand und Willen die Zweckthätigkeit überhaupt gedacht werden kann. Darum begreift Gott alle Dinge in sich in einer nothwendigen, aber nicht planmäßigen Ordnung, in einer natürlichen, aber nicht moralischen Nothwendigkeit, und da in Gott Wesen und Erscheinung, Begriff und Existenz vollkommen eins sind, so ist Gott, was sein Begriff enthält: die Natur oder die natürliche Weltordnung.

1. Der Begriff Gottes.

Ich halte hier in der Darstellung des Systems inne und suche für den Gottesbegriff desselben den richtigen Gesichtspunkt, nicht um ihn zu beurtheilen, sondern nur, um ihn klar und deutlich zu sehen, damit er weder mit ähnlichen, noch entgegengesetzten Erscheinungen verwechselt, sondern für sich genommen und in seiner eigenthümlichen Stellung betrachtet werden könne. Man muß sich schlechterdings die falschen Gesichtspunkte aus den

Augen rücken, welche den Spinozismus verkehrt und die Vorstellung, die man sich davon macht, fast überall an ein Trugbild gewöhnt haben. Entweder waren diese Gesichtspunkte einseitig, und sie erblickten von dem spinozistischen Gottesbegriff gleichsam nur das Profil, oder sie waren durch vorgefaßte Meinungen, religiöse und philosophische, verblendet und vermochten nicht das fremde Object ohne Trübung aufzufassen.

Wir haben gesehen, welche Momente der spinozistische Gottesbegriff in sich faßt, und wie sich die scheinbar entgegengesetzten Begriffe hier zu einer mathematischen Gleichung aufheben. Der Gott Spinozas ist die Gleichung von Freiheit und Nothwendigkeit: er ist frei, weil er schrankenlos oder unendlich, er ist nothwendig, weil er selbstlos oder unpersönlich ist. Es ist klar, daß diese beiden Bestimmungen sich vollkommen decken, daß schrankenlos sein so viel heißt, wie selbstlos sein, daß im Verstande Spinozas das unendliche Wesen jede Schranke, also auch die der Persönlichkeit überschreitet.

Aber wie, wenn man diesen Gott nur von der einen Seite auffaßt, wenn dem Einen vorzüglich die Unpersönlichkeit, dagegen dem Andern vorzüglich die Unendlichkeit einleuchtet? So werden Beide ohne Zweifel einseitig und einander entgegengesetzt über den Gott Spinozas und dessen Lehre überhaupt urtheilen, der wahre Sinn dieser Philosophie wird in entgegengesetzten Richtungen gedeutet und darum nothwendig verschoben und aus seinem eigenthümlichen Orte gerückt werden. Die berühmte Streitfrage, die über dem Grabe Lessings hinsichtlich der Lehre Spinozas entstanden ist und in der polemischen Literatur der neuern Philosophie das interessanteste Aktenstück bildet, vertheilte ihre Rollen an jene beiden einseitigen Gesichtspunkte. Friedrich Heinrich Jacobi, wohl vertraut mit dem Spinozismus und für den Verstand dieses Systems mit congenialem Scharfsinn ausgerüstet, blickte unverwandt auf die Unpersönlichkeit des

spinozistischen Gottes und bildete sein Urtheil unter dem Eindruck dieses gemüthlosen Begriffs. Moses Mendelssohn, der wohlmeinende Popularphilosoph, der sich nur in den Grenzen seiner Epoche auf den Gemeinplätzen der Aufklärung geschickt zu bewegen wußte, hielt sich an die Unendlichkeit des spinozistischen Gottes und erklärte das System nach seinem Verstande, der in diesem Fall weder congenial, noch unterrichtet genug war, um das in Rede stehende Object sicher zu beurtheilen. Und Herder, der in seinen metaphysischen Begriffen die Richtung Mendelssohns theilte, war der Mann nicht, der die streitige Sache entscheiden und die entgegengesetzten Urtheile versöhnen konnte. Ein merkwürdiger und für die Geschichte des Spinozismus verhängnißvoller Gegenstreit, worin auf der einen Seite das schroffste Urtheil bedingt war durch die gründlichste Kenntniß, während auf der andern Diejenigen, welche den Spinozismus vertheidigen und mit dem gewöhnlichen Bewußtsein ausgleichen wollten, im Grunde wenig mit ihm vertraut waren! Die Frage, um die es sich zuletzt in diesem Streite handelte, heißt: was ist die Lehre des Spinoza — Atheismus oder Theismus?

Spinoza verneint die Persönlichkeit Gottes und damit den fühlenden und fühlbaren Gott, der, wie verschieden die Vorstellungen davon sein mögen, doch im Grunde das Wesen aller Religionen bildet. Die Persönlichkeit und die Vermögen, welche daraus folgen, bedingen die wesentliche Eigenthümlichkeit des offenbar gewordenen Gottes: die Behauptung des unpersönlichen Gottes ist darum die Verneinung Gottes überhaupt, und das System Spinozas, welches jene Behauptung rechtfertigt, muß sich gefallen lassen, wenn man ihm diese Verneinung Schuld giebt. Mit der Persönlichkeit leugnet es Gott, mit dem Willen leugnet es die Freiheit. Der Begriff des selbstlosen Gottes ist Atheismus, der Begriff einer Nothwendigkeit, welche die Willkür und das moralische Handeln ausschließt, ist Fatalismus. Das ist die

Ansicht, welche Jacobi vom Spinozismus gewinnt, nachdem er dieses System gründlich erforscht und in seinen scharfsinnigen Thesen jene Darstellung entworfen hat, welche in der Geschichte des Spinozismus die Epoche der Wiedergeburt bezeichnet.* Die Worte „Atheismus und Fatalismus" sind im Munde Jacobis nicht Vorwürfe, sondern Begriffe, und sie dürfen am wenigsten in dem gehässigen und unbilligen Sinn verstanden werden, wie sie der Gegner Jacobis in jener Streitfrage genommen hat, und wie sie sonst wohl gegen den Spinozismus oft genug vorgebracht worden sind.** Jacobi versteht und bewundert den hellen, reinen Kopf, der seine Ruhe im Denken und seinen Himmel im Verstande finden konnte, aber er entdeckt in diesem Himmel auch nur Verstand, und diesen rein logischen Himmel, worin es keine Stelle giebt für den unbekannten Gott, nennt er Atheismus. Der begriffene Gott ist ihm nicht der freie und darum nicht der wirkliche Gott; die Philosophie, die sich das Begreifen zur Pflicht macht und dem Zuge der Demonstration bis an das Ende folgt, muß in den Atheismus verfallen nicht wie in einen Frevel, sondern wie in ein Schicksal. Nicht Spinoza, der Verstand überhaupt und die Philosophie, die sich dem blosen Begriffe ergiebt, ist Atheist im Sinne Jacobis. Oder ist nicht jede Demonstration eine beständige Folgerung und jede Folgerung ein Satz, der bedingt ist durch einen andern? Jeder Satz, den ich bewiesen habe, ist ein bedingter Satz, und da das systematische Denken eine fortwährende Beweisführung bildet, so ist Alles bedingt, was ich denke, so ist nur das Bedingte denkbar oder durch logische Demonstration erweislich. Darum

* Jacobi, über die Lehre des Spinoza in Briefen an Moses Mendelssohn, 1785, Seite 118—157.

** Moses Mendelssohn Brief an die Freunde Lessings, 11. Band der gesammelten Werke.

kann der Verstand das Unbedingte oder Göttliche nie entdecken, sondern nur verneinen, darum ist der gedachte oder bewiesene Gott allemal der verneinte, die Philosophie ohne Ausnahme Atheismus und Spinoza deren größtes Beispiel. Bei dieser Auffassung der Philosophie, deren Grund oder Ungrund wir jetzt nicht näher untersuchen, begreift man wohl, welchen Eindruck Spinoza und seine Lehre auf das Gemüth Jacobis ausüben mußte, in dem auf eine so einzige Weise Scharfsinn und Gefühlstiefe, das Interesse des Wissens und das Bedürfniß des Glaubens, die ruhige Klarheit des Denkens mit einem dithyrambischen Schwunge der Seele vereinigt war. Ihm war die Philosophie ein verwandter Gegensatz, und Spinoza galt ihm als deren reinste Darstellung, er verstand die geheimen Pulsschläge dieses Systems und erblickte darin eine ganz andere Erscheinung, als sein Freund Hamann, der im Spinozismus keinen verwandten, sondern einen starren Gegensatz aufgerichtet sah und vor dem „Knochengerippe des geometrischen Sittenlehrers" mit instinktivem Widerwillen zurücktrat. * Jacobi weiß, daß es nichts Höheres giebt, als das Streben nach Wahrheit, aber er überredet sich, daß dieses Streben verirrt, wenn es nur mit dem Verstande handelt und den Weg reiner Demonstration einschlägt, er sieht im Atheismus das nothwendige Schicksal der Philosophie und in Spinoza den Philosophen, der dieses Schicksal erfüllt und mit der Ruhe und Entsagung eines heldenmüthigen Geistes getragen hat. —

Alle menschliche Speculation ist atheistisch. So urtheilte damals Jacobi. Alle menschliche Speculation ist theologisch. So urtheilt neuerdings Feuerbach. Alles Begreifen ist nach Jacobi ein Bedingen und darum ein Verneinen des Unbedingten:

* J. G. Hamanns Briefwechsel mit Jacobi. Fr. H. Jacobis Werke 4. Bd., 3. Abtheilung.

das Denken ist ihm ein geborener Atheist. Alles Begreifen ist nach Feuerbach ein Verallgemeinern und darum ein Verneinen des Individuellen und Natürlichen: das Denken ist ihm ein geborener Theolog. — Gott nur begreifen heißt ihn verneinen, behauptet der Eine. Die Natur nur begreifen heißt sie verneinen, behauptet der Andere. Das Princip des Spinozismus ist der Begriff Gottes; darum ist dieses System Atheismus: so schließt Jacobi. Das Princip des Spinozismus ist der Begriff der Natur; darum ist dieses System Theologie: so schließt Feuerbach. * Weil Spinoza Gott nur denkt, darum muß er das Wesen Gottes durch die Natur erklären; weil er die Natur nur denkt, muß er deren Wesen durch Gott erklären. Für Jacobi lautet der Spinozismus Deus sive natura, das ist die verneinte Gottheit oder Atheismus; für Feuerbach lautet er natura sive Deus, das ist die verneinte Natur oder Theologie. Also ist es klar, daß in Beiden dieselbe Ansicht von der Philosophie Spinozas die entgegengesetzten Urtheile begründet, und daß jenes System genau in derselben Rücksicht von dem Einen für Atheismus, von dem Andern für Theologie erklärt wird. Die bedeutsame und lehrreiche Antithese, die sich an dieser Stelle vor uns aufthut, dürfen wir hier nicht weiter verfolgen, wir beziehen sie einfach auf das System Spinozas, und indem wir dieses mit jenen entgegengesetzten Urtheilen messen, die mit gleichem Verstande und mit demselben Scheine des Rechts darüber gefällt worden sind, so mögen sich beide für uns gegenseitig aufheben, und die Wage des Spinozismus, die auf der einen Seite den Atheismus, auf der andern die Theologie tragen soll, kehre zurück in ihr Gleichgewicht. Ein System, das wegen derselben logischen Verfassung dem Einen als Atheismus, dem

* Ludwig Feuerbach, Grundsätze der Philosophie der Zukunft. 1843. Ges. Werke Bd. 2.

Andern als Theologie erscheint, ist für uns weder das Eine noch das Andere.

2. Das Wesen der Religion.

Indessen das Urtheil Jacobis ist nicht bloß einseitig, sondern in seinem Ausdruck vollkommen fehlgegriffen, denn es trifft gar nicht den Sinn, den Jacobi allein damit verbinden konnte, und das Wort, dessen er sich bedient, paßt nicht auf den Begriff, der seinem Urtheil zu Grunde liegt. Das einseitige Urtheil möge aufgewogen sein durch das entgegengesetzte, welches eben so berechtigt ist, aber das verfehlte und verschobene Urtheil müssen wir berichtigen und das Wort Atheismus in diesem Falle so emendiren, wie es der Standpunkt Jacobis verlangt. Denn der Name bedeutet hier etwas ganz Anderes, als er seinem Wortlaut nach heißt, und als man gewöhnlich damit bezeichnet. Etwas ganz Anderes nämlich hat Jacobi in der Lehre Spinozas vermißt, als bloß den Theismus, und weil nur die logische Verneinung des letztern Atheismus genannt werden kann, so spricht dieses Wort nicht aus, was Jacobis Geist im Spinozismus entbehrte. Wäre es nur der Theismus gewesen, so hätte sich dieser bescheidene Wunsch leicht befriedigen können durch eine andere Philosophie, als die des Spinoza, so würde sich Jacobi von Mendelssohn haben einschulen lassen in den aufgeklärten Theismus eines mehr gemüthlichen Raisonnements, und er hätte ohne Zweifel gemeinschaftliche Sache gemacht mit der großen Menge der Antispinozisten seines Zeitalters. Warum verträgt er sich nicht mit der leibnitzwolfischen Philosophie? „Weil sie nicht minder fatalistisch ist, als die spinozistische und den unablässigen Forscher zu den Grundsätzen der letztern zurückführt." * Jacobi ist ein viel zu scharfsinniger Denker, um dem Spinozismus die weniger consequenten Philosophien vorzuziehen, und es wäre schlimm bestellt

* Jacobi über die Lehre des Spinoza, Seite 172.

um seinen Standpunkt, wenn er sich auf die unsicheren Annahmen und unbewiesenen Begriffe, auf diese Nieten der Metaphysik verlassen müßte. Kein Gottesbegriff irgend einer Philosophie ersetzt ihm den Atheismus des Spinoza. Der persönliche Gott, den Jacobi sucht und im Spinozismus verneint sieht, ist nicht der Begriff des persönlichen Gottes, sondern dieser selbst, oder, wie oben mit Absicht gesagt wurde, das fühlende und fühlbare Wesen der Dinge: das ist offenbar Gott in unmittelbarer Beziehung zum Menschen, der vom Menschen empfundene und in dessen Herzen lebendige Gott: die Einheit des Göttlichen und Menschlichen, die auf keinem syllogistischen und noch weniger mechanischen Wege erreicht werden kann. Aber dieser persönliche Gott, der sich fühlbar macht und darum gefühlt werden muß, was ist er anders, als die innige Gemeinschaft des Menschen mit Gott, die nicht im Denken, sondern im Leben, nicht in der Philosophie, sondern in der Religion, nicht im Begriff, sondern im Gefühl, nicht in irgend einer Art des Theismus, sondern allein in dem Zustande des Glaubens besteht. Der persönliche Gott im Sinne Jacobis ist die Religion, diese vermißt er in der Philosophie Spinozas, und jenes Alpha privativum, das er vor den Theismus setzt, um den Spinozismus zu beurtheilen, müssen wir uns im Geiste Jacobis vor dem Begriff der Religion denken. Er sagt: „Spinozismus ist Atheismus." Wir erklären den Satz dahin: der Spinozismus ist das Alpha privativum der Religion; er verneint nicht den Begriff Gottes, sondern den Begriff der Religion, oder, wie sich Jacobi in einer erklärenden Bemerkung zu jenem bündigen Satz selbst ausdrückt, „die recht verstandene Lehre des Spinoza läßt keine Art von Religion zu." Nur wenn wir unter Gott die Religion oder den im menschlichen Gemüth unmittelbar gegenwärtigen Gott verstehen, ist Jacobis Formel gerechtfertigt und dem Standpunkte angemessen, den dieser entscheidende Kopf dem

Spinozismus und damit der gesammten dogmatischen Philosophie gegenüber aufrichtet. Er bietet nicht einen neuen Begriff an der Stelle des frühern, sondern er ergreift eine ganz andere Richtung des Geistes, als die der discursiven Erkenntniß: er setzt der Philosophie die Religion entgegen, und wenn wir in Spinoza den größten Philosophen des vorkantischen Zeitalters anerkennen, so finden wir am Ausgange desselben in Jacobi den ersten Denker der neuen Zeit, der aufmerksam wird auf die Thatsache der Religion, der diese Thatsache nicht in dogmatischer Weise als theologische Formel nimmt, sondern in ihrem menschlichen Charakter versteht, sie nicht als Doctrin, sondern als Seelenleben betrachtet und in diesem Sinn der Philosophie vorhält als ein großes Fragezeichen.

Jacobi ist eine jener bedeutsamen Naturen, die, von einem ungelösten Probleme ergriffen und im Innersten bewegt, nur in Katastrophen hervortreten, wo die Krisis der Geschichte solche fermentirende Geister verlangt, die vollkommen sicher und entschieden sind in dem, was sie nicht befriedigt, und mit unwiderstehlicher Logik ihre Gegensätze besiegen, dagegen in dem, was sie wollen, immer divinatorisch und darum gewöhnlich schwankend erscheinen. Diese Köpfe vereinigen den Scharfsinn mit dem Enthusiasmus, und der Vergangenheit gegenüber die rücksichtslosen und treffenden Kritiker, sind sie die weichen und unbestimmten Propheten der Zukunft. Diese liebenswürdige und im Kampf großer Contraste versöhnte Naturen gleichen in ihrer Gemüthsverfassnng dem sokratischen Dämonium, welches unbestimmt und räthselhaft ist, wenn es bejaht, und stets am deutlichsten redet, wenn es verneint. So ist Jacobi negativ gegen die Philosophie, positiv auf die Religion gerichtet, er findet die Formel, um jene zu verneinen, aber nicht die, um das eigene Princip zu begreifen: er ist der Kritiker Spinozas und der Prophet von Schleiermacher.

Also der Atheismus Spinozas bedeutet im Verstande seines Kritikers die Verneinung der Religion, und indem Jacobi jenes Wort anwendet, folgt er dem Sprachgebrauch der dogmatischen Philosophie, die den Unterschied von Religion und Theologie noch nicht einsieht. Hätte er nun etwa besser sagen sollen, der Spinozismus sei irreligiös? Dieser Ausdruck wäre zweideutig und in jedem Fall mit Jacobis eigenem Principe im Widerstreite gewesen; denn, ist die Religion, wofür sie von diesem Denker erkannt wird, das menschliche Seelenleben in seinem innersten Grunde, wie sollte ein Begriff diese unzerstörbare Thatsache vernichten können, wie sollte es möglich sein, daß überhaupt irgend eine Philosophie irreligiös wäre? Und noch dazu Spinoza, den Jacobi selbst vor allen übrigen Philosophen als einen religiösen Character willkommen heißt, indem er ihn mit den Worten hervorhebt: „Sei Du mir gesegnet, großer, ja heiliger Benediktus! Wie Du auch über die Natur des höchsten Wesens philosophiren und in Worten Dich verirren mochtest, seine Wahrheit war in Deiner Seele und seine Liebe war Dein Leben." *

3. Philosophie und Religion.

Der Spinozismus verneint den Begriff der Religion — heißt daher nicht, diese Philosophie oder ihr Urheber sei irreligiös, sondern daß sie nicht im Stande sei, die Religion zu erklären. Das ist der bedeutende Sinn von dem jacobischen Satz: „Spinozismus ist Atheismus." Die Philosophie kann nur begreifen und darum auch nur Begriffe verneinen; sie verneint die Begriffe, die sie nicht fassen, oder die Thatsachen, die sie nicht erklären kann. Wenn sie den Begriff einer Thatsache

* Jacobi wider Mendelssohns Beschuldigungen in dessen Schreiben an die Freunde Lessings. Gesammelte Werke Band 4, Abth. 2, Seite 245.

verneint, so bekennt die Philosophie, daß sie unvermögend sei, diese Thatsache zu erklären, und ein solches Bekenntniß ist kein Umsturz der Dinge, sondern ein Mangel der Begriffe. Darum ist es wahrlich sehr thöricht, die Verneinungen der Philosophie als Brandfackeln zu betrachten, die in eine friedliche Welt geschleudert werden, während sie nichts sind, als das grelle Licht, das die mangelhafte Verfassung und die innere Beschränktheit eines philosophischen Systems erhellt, und an dem sich stets das höhere Bewußtsein der neuen Philosophie entzündet.

Wenn Zeno, der Eleat, die Bewegung leugnet, was folgt daraus? Etwa, daß die Bewegung wirklich nicht stattfindet, und daß jener Philosoph sich niemals bewegt hat? Oder folgt nicht vielmehr, daß die Philosophie in diesem Bewußtsein noch außer Stande war, die Bewegung zu erklären, und daß ihr Princip noch nicht vermochte, jenes Phänomen zu begreifen? Oder wenn Geulinx, der Cartesianer, den unmittelbaren Zusammenhang von Geist und Körper, das menschliche Leben leugnet, folgt daraus etwas Anderes, als die Armuth seiner Principien, die den schroffen Gegensatz der denkenden und ausgedehnten Substanz festhielten und darum den thatsächlichen Zusammenhang beider nothwendig für unbegreiflich und wunderbar erklären mußten?

Wenn die Philosophie in den entscheidenden Wendepunkten ihrer Geschichte das Urtheil fällt: es giebt keine Erkenntniß, wie es im Alterthum geschieht durch die großen Sophisten unmittelbar vor Sokrates, in der neuen Zeit durch David Hume unmittelbar vor Kant, was folgt aus dieser Verneinung? Etwa, daß die Thatsache der Erkenntniß vernichtet ist und die Wissenschaften aufhören zu existiren? Oder daß in ihrer bisherigen Verfassung, wo sich die Gesichtsweite nur auf die natürliche Welt ausdehnte, die Philosophie noch nicht den Standpunkt einnahm, um jene Thatsache wahrhaft zu erblicken, und noch weniger das Vermögen besaß, sie zu erklären?

Wie sich David Hume in Betreff der Erkenntniß zur dogmatischen Philosophie der neuen Zeit verhält, genau ebenso verhält sich Fr. H. Jacobi zu dieser Philosophie in Betreff der Religion. Der Zweifel Humes und der Glaube Jacobis, die sich auf der gleichen Höhe geschichtlicher Entwickelung befinden, sind die letzten Stadien des Dogmatismus, die Momente des Uebergangs gewesen, in denen sich die neue Epoche vorbereitete und die Philosophie ihre bisherigen Gesichtspunkte überstieg. Hume beweist der dogmatischen Philosophie, daß sie nicht im Stande ist, die Erkenntniß und damit sich selbst zu erklären, daß ihr mithin nichts übrig bleibt, als die Erkenntniß und damit sich selbst zu verneinen. Jacobi beweist dem Spinozismus, den er als Gattungsbegriff der dogmatischen Philosophie nimmt, daß er nicht im Stande ist, die Religion oder den im Menschen gegenwärtigen Gott zu erklären, daß ihm daher nichts übrig bleibt, als die Religion oder sich selbst zu verneinen. Wenn darum, weil die Philosophie nicht die Begriffe erklären konnte, jener das Recht hat, sie alogisch zu nennen, so soll es dem Andern erlaubt sein, darum, weil sie die Religion nicht zu erklären vermochte, die Philosophie als atheistisch zu bezeichnen. Hier geht mir ein bedeutsames Licht auf, das sich von diesem Standpunkte aus über die Vergangenheit und Zukunft der Philosophie verbreitet, und das ich nicht eher verlasse, als bis es auch Ihnen klar geworden ist, denn nur in diesem Licht läßt sich der Gang der neuern Philosophie vollkommen verstehen. Auch scheint es mir, daß gerade dieser Gesichtspunkt von Niemand bemerkt und noch weniger verfolgt wird, denn die Meisten sehen immer nur die Schatten, welche der Zweifel Humes oder der Glaube Jacobis auf die gesammte Philosophie wirft, und sie lassen sich leicht überreden, daß die Philosophie in jedem Fall müsse preis gegeben werden entweder dem Zweifel oder dem Glauben. Und es ist wahr, so lange man die beiden Punkte von einander trennt

und jeden für sich nimmt, muß die Philosophie freilich in den Schatten treten und dem Glauben Platz machen, der sich in Hume auf die äußeren sinnlichen Erfahrungen und in Jacobi auf die innere göttliche Erfahrung richtet. Aber wie? Wenn man beide begreift und mit einander verknüpft, wie sie die Weltgeschichte verknüpft hat, ist es nicht sonnenklar, daß die Philosophie in derselben Epoche von dem Einen für alogisch, von dem Anderen für atheistisch erklärt wird? Muß man jetzt nicht vermuthen, daß die wahrhaft logische Philosophie auch die wahrhaft religiöse sein, und daß sich mit dem Problem der Erkenntniß auch das Problem der Religion auflösen werde? Die Geschichte bestätigt diese große Vermuthung. Der Zweifel Humes stellt der Philosophie das Problem der Erkenntniß, und der Glaube Jacobis stellt ihr das Problem der Religion; darum hat der Erste die kritische Philosophie und der Andere die Religionsphilosophie geboren, und was das sokratische Dämonium der neuern Philosophie in Hume und Jacobi gesucht, das ist durch Kant und Schleiermacher entdeckt worden.

Aber ich greife meinem Thema vor, indem ich es aufklären will und bin wider Willen zu dieser entlegenen Untersuchung genöthigt worden, indem ich dem Gesichtspunkte folgte, unter dem Jacobi den Gottesbegriff Spinozas betrachtet. Jetzt wissen wir, was der Atheismus an dieser Stelle bedeutet, und daß mit diesem Worte nichts Anderes bezeichnet sein soll, als das Unvermögen der Philosophie, aus dogmatischen Begriffen die Religion zu erklären. Welcher ganz andere Sinn liegt in dem so verstandenen Wort, als der gewöhnliche und gemeine, der als einen Makel des Charakters und als verderbliche Handlung hinstellt, was in Wahrheit nichts ist, als ein Unvermögen der Theorie. Wenn nun wirklich die Lehre des Spinoza Atheismus ist im Verstande Jakobis, wird man auch sagen dürfen, Spinoza sei ein Mensch ohne Religion gewesen? So müßte man mit demselben Rechte

schließen, daß jener Eleat, der die Bewegung verneinte, ein Säulenheiliger war. Oder wird man fortfahren mit der andern viel gehörten Rede, daß der Spinozismus die Religion vernichte, und aus den Gemüthern derer vertreibe, die ihm anhängen? So müßte man mit demselben Rechte schließen, als Zeno die Bewegung leugnete, seien die Weltkörper in ihrem Laufe gehemmt und die Weltbewegung vernichtet worden.

Welche abergläubische Furcht vor den Begriffen, als ob sie Zauberer wären, auf deren Wink die Gesetze ihre Macht verlieren und das ewige Weltall seine Bedingungen ändert! Welches grundlose Mißtrauen, noch kleinmüthiger, als jene Furcht, womit sie die Natur der Religion ansehen, als ob ein Zug des Gedankens diese ewige Thatsache erschüttern und damit spielen könnte, wie mit einer ohnmächtigen Erscheinung! Hätten sie nur das große und sichere Gefühl der Religion, wie die Jacobi und Schleiermacher, mit welchem Humor würden sie dem vermeintlichen Atheismus der Philosophen begegnen, anstatt daß sie jetzt fortwährend dieses böse Wort so ängstlich und so übelwollend in ihrem Munde führen! —

Neunzehnte Vorlesung.

Fortsetzung. II. Der dogmatische oder metaphysische Gesichtspunkt.

Was ist die Lehre Spinozas: Atheismus oder Theismus?

Jacobi — Mendelssohn. Herder.

1) Der Begriff des Atheismus. 2) Der Begriff des Theismus. 3) Spinozismus und Theismus.

Der Gottesbegriff Spinozas erschien auf dem rein religiösen Gesichtspunkt, den Jacobi einnimmt, als Atheismus, d. h. als ein Philosophem, welches die Thatsache des religiösen Lebens nicht zu erklären vermag. In diesem Worte lag nicht der mindeste Vorwurf. Nur Solche, denen Unterricht und Urtheil in philosophischen Dingen abgeht, konnten den Ausdruck so mißverstehen und damit an Jacobi und an Spinoza dieselbe grobe Ungerechtigkeit verüben. Liegt ein Vorwurf darin, wenn man behauptet, die cartesianische Philosophie könne das natürliche Leben nicht erklären? Warum sollte es ein Vorwurf sein, wenn es von der spinozistischen heißt, sie könne das religiöse Leben nicht erklären? Jedermann hält die cartesianische Philosophie für mechanisch, weil sie das Leben verneint. Genau in demselben Geiste hält Jacobi den Spinozismus für atheistisch, weil er die Religion verneint. In jenem Fall soll durch das Wort Mechanismus Cartesius nicht zur Maschine und in diesem durch das Wort Atheismus eben so wenig Spinoza zum Ketzer gemacht werden.

1. Der Begriff des Atheismus.

Was soll nun denen erwidert werden, die gegen die Lehre Spinozas das Wort Atheismus in dem gewöhnlichen, dogmatischen Sinn richten, der sich nicht auf die Thatsache der Religion, sondern auf den Begriff Gottes bezieht? Zuvörderst möchte ich untersuchen, ob es denn überhaupt möglich ist, den Begriff Gottes zu verneinen. Denn etwas Anderes kann der Atheismus nicht bedeuten, er negirt, was der Theismus behauptet, und wenn dieser den logischen Begriff Gottes bejaht, so muß ihn jener verneinen. Wohl gemerkt den Begriff! Aber ist Gott ein Begriff, der logisch geschätzt wird, so ist er offenbar der höchste oder absolute Begriff, der alle übrigen in sich faßt, und ich sehe nicht ein, wie die Philosophie jemals einen solchen Begriff entbehren kann, und wie es darum möglich ist, daß irgend eine Philosophie denselben verneine. Denn die Erkenntniß wird ja nur Philosophie, indem sie zu einem höchsten Begriffe emporsteigt, und wenn auch die Werthe desselben eine mannigfache Stufenleiter durchlaufen und sich nicht in allgültiger Münze ausprägen lassen, so ist doch nirgends die gänzliche Abwesenheit oder das Alpha privativum von dem Gottesbegriff möglich. Diesen Begriff suchen heißt philosophiren; diesen Begriff nicht suchen oder sich gleichgültig dagegen verhalten, heißt nicht philosophiren; diesen Begriff verneinen, das ist das Gegentheil alles Philosophirens und alles Begreifens. Den Gottesbegriff verneinen heißt so viel, als den höchsten Begriff verneinen, und da dieser der vollendete ist, so muß man mit dem Gottesbegriff den Begriff überhaupt verneinen. Wie ist das möglich? Doch nur in einem begriff-losen oder begriffswidrigen Denken. Das begrifflose Denken widerspricht und das begriffswidrige verneint sich selbst, das eine ist alogisch, und das andere unlogisch; das erste ist überhaupt kein Denken, denn dieses besteht nur in Begriffen, und das

andere ist so wenig gebildet, daß es in demselben Augenblick dasselbe sagt und verneint uud gegen den Satz des Widerspruchs, diese erste Regel der gemeinen Logik, handelt. Also der Atheismus, der den Begriff Gottes verneint, ist entweder ein gedankenloses Wort oder ein höchst verworrener Gedanke, in jedem Fall eine logische Unmöglichkeit, die sonst wo geschehen mag, nur nicht in der Philosophie, die doch immer, selbst auf der niedrigsten Stufe und in der seichtesten Form, noch eine Art von Theorie ist. Aber ein System des Atheismus ist die höchste Ungereimtheit, die man ersinnen kann, denn aus der puren Verneinung der Begriffe, welches der Atheismus ist, kann man nimmermehr ein System machen, welches eine wohlbegründete Ordnung von Begriffen ist. Man kann den Begriff Gottes nur verneinen, wenn man überhaupt die Begriffe und damit die allgemeinen und normativen Bestimmungen verneint, und da dieses im Denken schlechthin unmöglich ist, so wird der sogenannte Atheismus wohl überhaupt niemals im Denken, sondern nur da anzutreffen sein, wo sich das Einzelne als solches behaupten und gleichsam fixiren kann, indem es seine Unterordnung unter das Allgemeine aufhebt. Aber diese egoistische Handlung kann nie der Gedanke, sondern nur das Leben vollziehen; denn das Subjekt des Denkens ist immer das allgemeine und vernünftige Wesen, das Subjekt des Lebens dagegen das einzelne und auf sich selbst gerichtete Individuum. Darum kann der Atheismus nur im Leben, niemals im Denken stattfinden, nur in der Praxis, die sich um das eigenliebige Individuum bewegt, niemals in der Theorie, die stets auf Gattungen und Gesetze gerichtet ist, und wenn Jacobi die Religion in der Tiefe des menschlichen Lebens entdeckte als dessen ewigen Grund, so finden wir den Atheismus auch nur im Leben auf dessen Oberfläche in dem Chaos seiner eigensüchtigen Bewegungen. Religion und Atheismus sind beide nicht Verstandessysteme, sondern Lebenszustände. Religion ist das menschliche Leben in seiner Neigung

zu dem Ewigen. Atheismus ist das menschliche Leben in seiner Neigung zu dem einzelnen und vergänglichen Dasein. Religion ist Hingebung, Atheismus ist Selbstsucht. Der Gedanke für sich betrachtet ist weder hingebend, noch selbstsüchtig; darum ist die Philosophie für sich betrachtet weder Religion noch Atheismus. Oder giebt es hier eine Ausnahme? Ich weiß wohl was man meiner Erklärung entgegenhalten wird, und bin vollkommen auf die Beispiele gefaßt, die scheinbar gegen mich reden. Man wird auf jene Philosophieen hinweisen, welche die Selbstsucht zu ihrem Princip machen und den Atheismus offen bekennen, die sich den Ausdruck nicht blos gefallen lassen, sondern ihn gern hören und überall mit großem Geräusch ihre Namen ausrufen; man wird mir die griechischen Sophisten vorhalten, die Materialisten der französischen Aufklärung, vielleicht einige der Neueren, die sich mit großem Eifer um diesen Namen bewerben, um dadurch Anderen gefährlich und sich selbst bedeutend zu scheinen. Aber was ist zuletzt das Werk jener Leute gewesen, wenn man es ernstlicher untersucht und nicht gleich nach dem ersten Scheine des Wortes das Wesen der Sache beurtheilt? Sie haben den Atheismus zur Formel erhoben, und indem sie das Geheimniß desselben offenbarten, so haben sie den Widerspruch klar gemacht, der zwischen dem logischen Begriff und dem atheistischen Leben stattfindet: dieser Widerspruch mußte ausgesprochen werden, damit er eingesehen würde, und es war nöthig, ihn ganz einzusehen, um ihn vollkommen zu lösen. Darum haben jene Philosophen nie erreicht, was sie wollten; sie haben den Atheismus dem Worte nach behauptet, dem Wesen nach verrathen, und den sophistischen Geistern in der Philosophie sind die sokratischen stets auf dem Fuße gefolgt. —

Der Atheismus im Sinne Jacobis war das Gegentheil der Religion, er ist im gewöhnlichen Sinne das Gegentheil der Philosophie, nämlich der selbstsüchtige Lebenszustand, den die

Sophistik begreift, und ich sehe nicht ein, was dieser Atheismus gemein hat mit der Lehre Spinozas, denn von der letztern wird doch Niemand im Ernste behaupten wollen, daß sie sophistisch verfaßt sei und die menschliche Selbstsucht zu ihrem Princip habe. Ist der Spinozismus Atheismus im Sinne Jacobis, so ist er das entschiedenste Gegentheil desselben im Sinne der Anderen. Aber vielleicht könnte man aus der Philosophie Spinozas diesen Atheismus folgern, wenn man sie kritisch untersucht mit dem Verstande eines Bayle, und jener Gottesbegriff, den Spinoza behauptet, möchte im Grunde doch nichts Anderes sein, als ein verblendeter oder verhehlter Atheismus. Denn Spinoza nennt ja das Wesen der Dinge Gott oder Natur, also vergöttert er offenbar die Welt, und da die Welt aus Dingen besteht, so vergöttert er offenbar die Dinge, und da diese, wie der Augenschein lehrt, atomistisch coexistiren und jedes für sich eine besondere Existenz einnimmt, so vergöttert er jedes einzelne Ding und muß zuletzt zugeben, wenn nicht geradezu selbst behaupten, daß jedes einzelne Ding ein Theil Gottes, wenn nicht Gott selbst, ist. Also ist es klar, daß diese Lehre den Begriff Gottes vollkommen verneint und dem Atheismus in der crassesten Form die Thore öffnet. Diese Lehre gewiß, aber was will sie mit dem Spinozismus? Sie gleicht ihm so wenig, daß sie nicht einmal als die äußerste Carricatur desselben angesehen werden kann. Spinoza begreift die Gottheit als das schlechthin unendliche Wesen, welches unendliche Existenz hat und darum jede Schranke als Verneinung von sich ausschließt. Wer will behaupten, daß er die Gottheit oder die unendliche Welt mit einer besondern Existenz oder mit der endlichen Welt identificire, die nichts ist als der rohe Complex der sinnlichen Dinge? So erscheint das Universum der menschlichen Imagination oder der begrifflosen Anschauung, aber nicht dem Verstande Spinozas. Man muß in diesem Philosophen keine Zeile gelesen, geschweige verstanden haben, wenn man ihn einer solchen Vorstellung

für fähig hält: wie sollte Spinoza, der das göttliche Wesen in seiner größten Reinheit faßt und den Begriff desselben vor jeder Beschränkung hütet, selbst diesen erhabenen Gedanken trüben durch das verworrene Chaos der Dinge oder gar beschränken auf die einzelne Erscheinung? Man soll mir die Philosophie Spinozas für Atheismus ausgeben dürfen, wenn man den Begriff des ewigen Raums definiren will durch ein Chaos zahlloser Punkte. Versteht man unter Welt die Summe der sinnlichen Dinge, so ist diese Welt ein vorübergehender Effekt in der Gottheit Spinozas, denn sie ist das schlechthin vergängliche Dasein, und Hegel hat Recht, wenn er in dieser Rücksicht behauptet, daß man dem Systeme Spinozas eher „Akosmismus", als Atheismus vorwerfen müsse, denn in seinem Weltbegriff existire wahrhaft nur die Gottheit.* Es ist mithin der Sophismus oder die Unwissenheit, welche Spinozas Lehre für Atheismus im gewöhnlichen Sinne ausgeben. Sophismus ist es, wenn man das Wort Welt geflissentlich in einem andern Sinne nimmt, als ihm Spinoza giebt, wenn man es aus der Vernunft in die Sinnlichkeit übersetzt und so wohlfeil genug den Paralogismus zu Stande bringt, daß die sinnlichen Dinge im Spinozismus die Gottheit ausmachen; — es ist Unwissenheit, wenn man überhaupt nicht weiß, was Spinoza gedacht hat und blos weil man hört, daß er über Gott und Welt nicht eben die laufenden Vorstellungen theilte, dem Systeme allerhand Ungereimtheiten andichtet. Aber es wäre gut, wenn die Sophisten und die Unwissenden die Werke der Philosophen nicht beurtheilten, sondern zufrieden wären, daß sie oft genug, wo sie die Kritiker nicht sein konnten, die Richter gewesen sind.

Jacobi, der selbst das Wort Atheismus gegen Spinozas Lehre gebraucht hat, möge ihn schützen gegen jenen Atheismus,

* Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. 3. Thl. (Gesammelte Werke, Bd. XV.) Seite 361.

den ihm der Unverstand der Idioten vorwirft. „Auch Spinoza," sagt Jacobi, indem er ihn mit Lessing vergleicht, „verehrte eine Vorsehung, ob sie ihm gleich nichts Anderes war, als jene Ordnung selbst der Natur, die aus ihren ewigen Gesetzen nothwendig entspringt; auch er bezog Alles auf Gott, den Einzigen, der da ist, und setzte das höchste Gut darein, den Unendlichen zu erkennen und über Alles ihn zu lieben."* — „Leider," ruft Spinoza aus, „ist es dahin gekommen, daß die, welche erklären, daß sie von Gott keinen Begriff haben, und Gott nur durch die sinnlichen Dinge erkennen, von deren Ursachen sie nichts wissen, ohne Schamröthe die Philosophen des Atheismus beschuldigen."**

Die Worte Jacobis, die wir so eben angeführt haben, erklären uns zugleich jenen andern Begriff, den er gegen die Lehre Spinozas mit dem Atheismus verband, und wir werden den Sinn des Fatalismus eben so wenig auf der Oberfläche des Worts finden, als der Begriff des Atheismus nach dem Scheine des Namens geschätzt werden konnte. Der Atheismus verneint hier nicht den Begriff Gottes, und der Fatalismus behauptet nicht den Begriff des Fatums oder des prädestinirenden Schicksals. Allerdings ist Spinozas höchster Gedanke die Nothwendigkeit, aber nicht eine solche, die außerhalb der Welt eine vernunftlose Macht bildet und mit den willenlosen Dingen ihr blindes Spiel treibt, sondern die innere Gesetzmäßigkeit der Welt selbst, also kein Verhängniß, weder ein Schicksal, noch ein Fatum. Wenn aus der Natur des Kreises die Gleichheit der

* Jacobi wider Mendelssohns Beschuldigungen in dessen Schreiben an die Freunde Lessings, Gesammelte Werke, Bd. 4, Abtheilung 2, Seite 238.

** Eh proh dolor! res eo jam pervenit, ut, qui aperte fatentur, se Dei ideam non habere, et Deum nonnisi per res creatas (quarum causas ignorant) cognoscere, non erubescant Philosophos Atheismi accusare. Tr. Theol. Pol. cap. II. p. 173.

Radien folgt, so hat diese Nothwendigkeit doch nicht das Fatum, sondern die Mathematik entschieden, und es ist nicht das Verhängniß, sondern das Wesen jener Figur selbst, das sich auf solche Weise kund giebt. Ebenso handelt im Universum die Substanz oder das immanente Wesen der Dinge, und diese Nothwendigkeit, welche in allen Erscheinungen wirkt, ist nicht das spielende Schicksal, sondern die gesetzmäßige Natur. Die spinozistische Nothwendigkeit ist das naturgemäße Handeln oder das mathematische Folgen.* Das Fatum ist die vernunftlose Herrschaft oder die geheimnißvolle Vorherbestimmung. Wenn es in dem spinozistischen Gott überhaupt keine Bestimmung giebt, wie sollte hier eine Vorherbestimmung Statt finden? Wenn jede Determination dem Wesen dieses Gottes widerspricht, so widerspricht ihm doppelt die Prädetermination, und wir müssen mit Spinozas eigenen Worten erklären, daß ein Fatum in Gott die ärgste Ungereimtheit ist, die man sich vorstellen kann.**

Was also will Jacobi mit dem Fatalismus gegen Spinoza, von dem er doch selbst aussagte, daß er eine Vorsehung verehrte, ob sie gleich nichts Anderes war, als jene Ordnung der Natur, die aus ihren Gesetzen nothwendig entspringt? Er ist weit entfernt den gewöhnlichen Fatalismus in der Lehre Spinozas zu finden und vertheidigt vielmehr den Philosophen eben so eifrig gegen diesen Begriff, wie er ihn in Schutz nimmt gegen den Unverstand des gewöhnlichen Atheismus. Wir verstehen Jacobi nicht, ohne fortwährend den Standpunkt im Auge zu behalten, den er entdeckt und zum ersten Mal gegen die Philosophie erhoben hat, und überhaupt wird man den Gegensatz von Spinoza und Jacobi nicht richtig würdigen und vergebens die Stellung suchen, welche

* S. oben Vorlesung 16, Seite 274.

** S. oben Vorlesung 17, Seite 293.

der Letztere in der Geschichte einnimmt, so lange man sich nicht jenen originalen Charakter aufschließen kann, der Jacobis ganze Wirksamkeit bezeichnet. Er entdeckt das religiöse Leben gegenüber einer Philosophie, die nicht im Stande ist, diese Thatsache zu begreifen, und wie Spinoza die Metaphysik gleichsam in abstracto darstellt, eben so rein und ungemischt ergreift Jacobi den Standpunkt der Religion. Es giebt einen einsamen Ort für die Philosophie, der von dem übrigen Menschenleben entfernt ist und allein von dem nachdenkenden Verstande bewohnt wird. Es giebt einen einsamen und unberührten Ort für das andächtige Menschengemüth, wo die Religion ihr Stillleben führt. Dort lebt Spinoza, hier Jacobi. Wenn überhaupt ein Gegensatz stattfindet zwischen Philosophie und Religion, so ist er nur in den abstrakt gefaßten Richtungen Beider anzutreffen, wo jede für sich allein auftritt, so ist Spinoza und Jacobi dieser lebendig gewordene Gegensatz. Religion ist nur da, wo die Gottheit das menschliche Dasein erfüllt, bejaht und von diesem gefühlt und wieder bejaht wird. Der Gott Spinozas nimmt keine Rücksicht auf den Menschen, dieser Gott kann seiner Natur nach niemals Religion werden: darum ist die Philosophie Spinozas Atheismus. Dem Gott der Religion entspricht eine liebevolle und väterliche Weltregierung, dem Gott des Spinozismus entspricht eine gemüthlose und mathematische Weltregierung: darum ist diese Philosophie Fatalismus. Dem religiösen Standpunkte Jacobis muß eine Philosophie, die das Wesen Gottes und den Gang der Dinge ohne Rücksicht auf das persönliche Menschenleben more geometrico demonstrirt, als eine atheistische und fatalistische Lehre erscheinen. Diese beiden Bestimmungen haben denselben Sinn. Atheismus ist das Gegentheil der Religion; Fatalismus ist das Gegentheil der religiösen Weltanschauung. Die Philosophie des Spinoza ist Beides, weil sie den Zustand der Religion und die darauf gegründete Betrachtung der Dinge nicht begreifen kann und darum verneinen muß.

2. Der Begriff des Theismus.

Jacobi beurtheilt die Philosophie aus dem Gesichtspunkt der menschlichen Religion, nicht aus dem einer rechtgläubigen Dogmatik. Er erklärt, daß ein Gegensatz ohne Vermittlung Statt finde zwischen dem Leben der Religion und dem Rationalismus der Philosophie, der sich in Spinozas Lehre systematisch vollendet habe. Eine solche Differenz, die so umfassend und unversöhnlich hingestellt wurde, mußte natürlich lebhaften Widerspruch bei denen finden, die in jenen beiden Gebieten zugleich lebten und in dem Begriff der Vernunftreligion den Coincidenzpunkt entdeckt glaubten, worin Vernunft und Religion, oder Philosophie und Glaube übereinstimmen. In dem Interesse der Vernunftreligion, die im achtzehnten Jahrhundert den Idealismus der Philosophie und die Aufklärung der Theologie für sich hatte, mußte Jacobi widerlegt und der Versuch gemacht werden, den Gottesbegriff Spinozas mit der Religion zu befreunden. Dieß geschah sogleich durch Moses Mendelssohn,* der unmittelbar gegen Jacobi Partei ergriff und später durch Herder,** der die Bewunderung Jacobis für Spinoza theilte und von dem Systeme desselben besser unterrichtet als Mendelssohn, den Spuren des Letztern mit mehr Ueberlegung und ohne jede Leidenschaft folgte. Denn Mendelssohn behandelte die streitigen Materien, die zwischen ihm und Jacobi entstanden waren, zwar in jedem Sinne des Worts sine studio, aber desto mehr cum ira, und ob es nun aufgebrachte Freundschaft für Lessing oder gekränkte Selbstliebe war, die ihn verblendete: er sah nicht, worauf es in diesem Streite eigentlich ankam, zuletzt war ihm die Religion Lessings

* Mendelssohns Morgenstunden, Vorlesung 13 und 14. Gesammelte Werke Bd. 6.

** Herder, Seele und Gott. Gesammelte Werke Bd. 8, Abth. 2; Einige Gespräche über Spinozas System.

eben so verborgen geblieben wie die Philosophie Spinozas, und noch weniger ahnte dieser zurückgebliebene Metaphysiker, welcher neue Geist in dem Glaubensprincipe Jacobis aufging. Er wußte nicht, ob er Lessing mehr gegen Spinoza oder Spinoza mehr gegen Jacobi vertheidigen sollte, so that er Beides und bewies am Ende, daß die Lehre Spinozas, wenn man ihr nur etwas nachhelfe, den Theismus noch einholen oder wenigstens als „geläuterter Pantheismus" sich mit dem Geiste einer aufgeklärten Religion wohl vertragen könne.

Mendelssohn und Herder haben den Gegensatz von Spinoza und Jacobi nicht begriffen, und darum vermochten sie nicht ihn zu versöhnen. Sie blieben über den eigentlichen Grund desselben im Unklaren, weil sie weder den Genius Spinozas noch den Jacobis erkannten, und darum keinem von beiden gerecht werden konnten. Den spinozistischen Gottesbegriff übersetzten sie in leibnitzische Theologie, das jacobische Glaubensprincip in den gewöhnlichen Religionsbegriff, und sie schienen im Ernste überzeugt, daß jener Gegensatz von Philosophie und Religion auf dem neutralen und unfruchtbaren Gebiete der wolfischen Metaphysik seine vollkommene Ausgleichung finde, denn diese müsse als Philosophie den Begriffen Spinozas und als Theismus dem Glauben Jacobis Genüge leisten. Mit einem Wort, sie bewiesen die Uebereinstimmung des Spinozismus mit der Vernunftreligion, und unter dieser verstanden sie nicht den gläubigen Zustand des menschlichen Lebens, sondern eine Lehre von Gott und göttlichen Dingen, ein metaphysisches System, worin von dem persönlichen Urheber der Welt und dessen weiser Ordnung der Dinge die Rede war. Vernunftreligion galt ihnen so viel als aufgeklärter Theismus, und, wenn es gelang, die Philosophie Spinozas als Theismus darzustellen, so folgte daraus von selbst deren Uebereinstimmung mit der Vernunftreligion, so war jener Gegensatz überwunden, den Jacobi hingestellt hatte, und

das Glaubensprincip widerlegt, das sich aus dem Gebiete aller Speculation zurückziehen wollte.

Angenommen, was sogleich näher untersucht werden soll, daß sich Spinozas Philosophie mit irgend einer Formel des Theismus vertrüge, so würde damit gar nichts bewiesen sein gegen Jacobi, denn, was dieser Glaube nennt, ist etwas ganz Anderes, als was Mendelssohn und Herder Religion nennen. Die Vernunftreligion ist ein Begriff der dogmatischen Philosophie, der jacobische Glaube ist ein Zustand des menschlichen Lebens, eine Entdeckung, die nicht durch zurückgebliebene Begriffe ungültig gemacht, sondern nur durch spätere und wahrhaft neue Begriffe der Philosophie erklärt werden konnte. Welches diese Begriffe sind, darf natürlich nicht jetzt, sondern erst später gesagt werden, wenn der Gang der Philosophie bei Jacobi selbst angelangt ist, und ich werde an seinem Orte zeigen, daß in Jacobi das menschliche Bewußtsein eine Entdeckung gemacht oder zu machen versucht hat, welche alles dogmatische Denken übersteigt, und deren letzte Aufklärung vielleicht noch im Schooße der Philosophie ruht. So viel ist gewiß, daß Jacobi, der Kritiker Spinozas und der Prophet Schleiermachers, in der Geschichte der Philosophie weit mehr hervorragt, und namentlich deren letzter Periode viel größere Impulse giebt, als gewöhnlich die Geschichtschreiber der Philosophie wissen und einräumen. Man muß solche Köpfe nicht nach dem äußern Umfang ihrer Werke messen, und der fragmentarische Charakter, den diese haben mögen, darf uns ihren Genius weder zersplittern noch schmälern.

Wir überlassen daher den wissenschaftlichen Proceß jener Theisten mit Jacobi dem Zeitalter, das ihn erzeugte, und betheiligen uns jetzt an diesem Streite nur, so weit der Spinozismus dabei in Frage kommt. Ist es möglich, was Mendelssohn und Herder unternahmen, den Gottesbegriff Spinozas als Theismus darzustellen? Beide gingen aus von der Unendlichkeit des

spinozistischen Gottes, und indem sie diesen Begriff in eine dem Spinozismus ganz fremde Vorstellungsweise hinüberspielten, so wurde es ihnen leicht, die Charactere des Theismus daraus zu lösen. Unmöglich könne man jenes unendliche Wesen im Sinne der Ausbreitung verstehen als eine extensive Größe, denn eine solche Unendlichkeit widerspreche sich selbst, und ein verworrener Pantheismus der Art müsse auf jede Weise aus der Lehre Spinozas entfernt werden: entweder indem man sie mit Mendelssohn verbessert oder mit Herder von vorn herein anders erklärt. Ist aber die Unendlichkeit nicht extensiv zu nehmen, so bleibe nur übrig, sie intensiv zu verstehen, d. h. sie ist nicht Größe, sondern Kraft, und zwar unendliche Kraft, die in keiner andern Thätigkeit bestehen könne, als im Denken. Also bildet der spinozistische Gott die ursprüngliche Denkkraft und ist mithin weder ein gedankenloses Wesen, noch eine blinde Macht, sondern der Weltverstand als Urheber und Vorbild einer weisen und geordneten Schöpfung. Es ist nicht schwer, aus diesem Vorbilde die Verfassung des Abbildes, welches in diesem Falle die Welt ist, zu errathen. Wenn Gott den Verstand ausmacht, der einen Weltplan entwirft, so wird das Product der göttlichen Kraft ohne Zweifel die beste Welt sein, und die einzelnen Dinge werden sich in der graduellen Ordnung einer Stufenleiter der Gottheit nähern. Mit dieser Vorstellung ist, wie es scheint, der Theismus gerettet, aber zugleich der Spinozismus übergegangen in die Theodicee von Leibnitz. Wir begreifen es kaum, wie ein solches Quiproquo von Systemen möglich war und dieser Pseudospinozismus von angesehenen und gelehrten Männern mit allem Ernste der Ueberzeugung vorgetragen werden konnte. In unsern Tagen braucht es wenig Unterricht in der Geschichte der Philosophie und noch weniger Scharfsinn in logischen Distinctionen, um den Unterschied zwischen Spinoza und Leibnitz zu begreifen; allein jenes Zeitalter wolfischer Aufklärung, das den wahren Spinoza ganz aus dem

Auge verloren hatte, und dessen Metaphysik mehr bequem als bestimmt war, durfte sich vielleicht über die Differenz seiner Philosophie von der spinozistischen täuschen. Auch in der Philosophie giebt es enge und weite Gewissen, die ohne jede Spur von Congenialität alles Fremde in sich aufnehmen können: das enge Gewissen schnürt es zusammen, das weite dehnt es aus; dort verliert das fremde Object seinen eigenthümlichen Character und muß sich dem Prokrustesmaaße fügen, hier verliert es den Character überhaupt und wird zum Gemeinplatz. Die wolfische Metaphysik hatte das weite Gewissen und übte dasselbe in Mendelssohn und Herder am Spinozismus.

Wir sehen ab von dem Theismus der deutschen Aufklärung, dieser bestimmten Lehre des achtzehnten Jahrhunderts, die unter dem unmittelbaren Einfluß philosophischer Begriffe gebildet und mehr auf Vernunftschlüsse als religiöse Ueberzeugung gegründet wurde. Unsere Untersuchung geht auf den Theismus im Allgemeinen. Darum müssen wir die Formel bestimmen, welche die verschiedenen Gestalten des Theismus sämmtlich begreift und in einer genetischen Definition zugleich dessen Begriff und Entstehungsgrund klar macht. Denn die philosophirende Vernunft hat den Theismus nie erzeugt, sondern nur bewiesen oder vielmehr zu beweisen gesucht, und die Vorstellung selbst, welche den Theismus ausmacht, war schon vorhanden, bevor die dialektischen Schlüsse der Philosophie darauf ausgingen, sie zu demonstriren.

Der Theismus lehrt den *persönlichen Gott* oder er begreift das göttliche Wesen in der Form eines persönlichen Daseins. Dieser Ausdruck gelte als Formel aller theistischen Systeme, die darin übereinstimmen, daß sie die Gottheit persönlich fassen und sich erst in der weitern Exposition dieser Vorstellung stufenmäßig unterscheiden. Nur wenn man die Gottheit persönlich vorstellt, *erscheint sie als das willensallmächtige Wesen*, welches den naturnothwendigen Gang der Dinge, der Schritt für Schritt geht,

gleichsam hinter sich lassen und ohne diesen Zwischenraum einer endlosen Vermittelung dem Menschen unmittelbar gegenübertreten und direct offenbar werden kann. Aber die directe Gemeinschaft des Menschen mit Gott ist die Religion. Während die Wissenschaft den nothwendigen Gang der Erscheinungen begreift und darum dem Menschen seine unendlich vermittelte Abhängigkeit von dem Wesen der Dinge klar macht, ist die Religion, wie sie Schleiermacher bestimmt hat, das Gefühl der unmittelbaren Abhängigkeit. Das ist weder ein Begriff noch eine Vorstellung, sondern ein Lebenszustand, der erst Begriff oder Vorstellung wird, wenn er sich erklären will und der diese Erklärung seiner selbst nur in der Vorstellung eines persönlichen Gottes findet. Daher ist der Grund dieser Vorstellung immer die Religion; der persönliche Gott ist ein religiöser Begriff und der Theismus allemal Religionslehre. Der religiöse Mensch lebt in unmittelbarem Zusammenhange mit dem Göttlichen, wie der physische Mensch mit der Natur und der ethische mit dem Sittengesetz in unmittelbarer Einheit lebt. Darum will der religiöse Mensch Gott zum unmittelbaren Objekt haben, d. h. er will ihn vorstellen und anschauen und muß ihn darum nothwendig personificiren. Der persönliche Gott ist der personificirte und der personificirte Gott ist das Project der Religion. Theismus und Religion hängen daher psychologisch genau zusammen, aber der Theismus ist nicht Religion, weil diese nicht Lehre, sondern Leben ist und zwar, um gegen die leichtfertigen Mißverständnisse noch einmal die entscheidenden Attribute hervorzuheben, kein untergeordneter und vorübergehender, sondern der vollkommene und absolut nothwendige Lebenszustand, dessen sich der Mensch nie entäußern kann, und den man nicht aufgiebt oder wegleugnet, wenn auch die Begriffe noch unvermögend sind, ihn einzusehen und zu erklären. Darum ist der Theismus nur in der Psychologie der Religion enthalten und er findet sich nie in der natürlichen Erkenntniß der Dinge.

3. Spinozismus und Theismus.

Wie verhält sich jetzt zum Theismus die Philosophie des Spinoza? Sie denkt Gott als das schlechthin unendliche Wesen, und indem sie jede Beschränkung desselben aufhebt, so kann sie ihn nicht in der Form eines persönlichen Daseins auffassen, von der Natur absondern und jenseits oder diesseits derselben zum unmittelbaren Objekt nehmen. Dieser Begriff verneint von Gott jede bestimmte Vorstellung, und indem er damit alle Vorstellung oder Anschauung von ihm abzieht, so widerspricht er im Princip jedem Theismus.

„Wenn Du mich frägst," sagt Spinoza in einem seiner Briefe, „ob ich von Gott einen ebenso klaren Begriff habe, als von einem Dreieck, so antworte ich mit Ja. Aber wenn Du mich frägst, ob ich von Gott ein eben so klares Bild habe, als von einem Dreieck, so werde ich mit Nein antworten. Denn wir können Gott nicht bildlich vorstellen, sondern nur denkend erkennen.*

Wir versetzen uns ganz in die Denkungsweise Spinozas. Ist Gott das absolute Sein, so giebt es außer ihm kein anderes, denn sonst müßte er sich auf dieses andere Sein beziehen und wäre also kein absolutes, sondern ein relatives Wesen, wie erhaben und geistig dasselbe immerhin der menschlichen Einbildungskraft erschiene. Damit fällt die Vorstellung des Monotheismus, denn in dieser Religionslehre hat Gott zwar keine anderen Götter, wohl aber die Welt neben oder unter sich; er hat sie außer sich und ist in dieser Transcendenz ein abgesondertes Wesen. Deshalb

* Ad quaestionem tuam, an de Deo tam claram, quam de triangulo habeam ideam, respondeo affirmando. Si me vero interroges, utrum tam claram de Deo, quam de triangulo habeam imaginem, respondebo negando. Deum enim non imaginari, sed quidem intelligere possumus. Ep. 60.

ist er in Wahrheit nicht unendlich, er heißt nur so in der gläubigen Vorstellung. Der Monotheismus beschränkt Gott und ist darum nach spinozistischen Begriffen dessen Verneinung, denn omnis determinatio est negatio.

Ist aber Gott überhaupt kein besonderes Wesen, so darf man ihn nie unter den Bedingungen des endlichen Daseins darstellen und in menschliche Attribute einkleiden; so sind die Gestalten der Natur demselben noch weniger angemessen als die Abstractionen des Monotheismus, so darf er in keiner Weise individualisirt werden, denn dies hieße ihn geradezu den Schranken der Endlichkeit preisgeben. Darum ist der religiöse Anthropomorphismus, weit entfernt eine Darstellung des göttlichen Wesens zu sein, vielmehr die Verneinung desselben, und zwar eine weit rohere, als zuvor der Monotheismus war, denn er zersplittert die Einheit Gottes in eine Vielheit endlicher Individuen. Damit fallen die Vorstellungen des Polytheismus als wesenlose Idole, worin sich die begrifflose Imagination das Ewige einbildet. Der spinozistische Gott ist weder der Monos jenseits der Welt noch ein Individuum, welches die Menschen nach ihrem Bilde gemacht haben. Dem weltlosen Gotte mangelt die Welt, darum ist er unvollkommen, und der Gott in der Erscheinung des menschlichen Daseins ist geradezu endlich. Das vollkommene Wesen, wie es Spinoza begriffen hat, kann weder im Himmel für sich allein noch mit Anderen seines Gleichen auf dem Olymp oder im Pantheon wohnen.

Endlich, wenn der spinozistische Gott die Schranke der Individualität nicht duldet, welche ihm die Phantasie andichtet, so ist es schlechterdings unmöglich, daß er sich selbst in diese Schranke begiebt. Wenn es für Spinoza schon ein arger Widerspruch ist, in einer Vielheit von Individuen das absolute Wesen darzustellen, so ist es dem Verstande dieses Philosophen unerträglich, die Gottheit in eine einzige Individualität zu verschließen.

Die göttliche Vernunft, die sich nicht trennen läßt von der Welt im Monotheismus, läßt sich noch weniger gestalten im Polytheismus und am wenigsten incarniren im Christenthum. Darum ist die Menschwerdung Gottes der härteste Widerspruch für die Gottheit im Spinozismus. Gott wird Mensch heißt im Verstande Spinozas: die Substanz wird Modus. Gott ist in diesem einzelnen Menschen erschienen bedeutet im Sinne Spinozas: die Substanz ist dieser einzelne Modus geworden, oder, um durch ein geometrisches Beispiel das ungereimte Verhältniß zu veranschaulichen: der unendliche Raum ist dieses einzelne Dreieck! An diesem Beispiele erklären sich dem Spinozismus die Widersprüche der religiösen Vorstellungen. Man vergleiche mit dem unendlichen Raume die Gottheit, so erscheint dem Geiste Spinozas der Monotheismus, als ob er behaupte, der unendliche Raum sei außerhalb der Figuren; der Polytheismus, als ob er meine, der unendliche Raum bestehe in gewissen Figuren; das Christenthum, wie der Satz, der unendliche Raum sei diese einzelne Figur.

Es ist klar, daß unter diesen religiösen Vorstellungen Spinoza sich am wenigsten mit der letztern befreunden kann, denn die Menschwerdung Gottes, dieser Mittelpunkt der christlichen Lehre, ist seiner Philosophie vollkommen unbegreiflich. Das Dogma der Menschwerdung, so drückt sich Spinoza charakteristisch genug aus, erscheine ihm wie die Quadratur des Zirkels, denn es sei eben so unmöglich, daß Gott die Natur des Menschen, als daß ein Kreis die des Quadrats annehme.

Und wie sich der spinozistische Gott am weitesten entfernt von dem menschgewordenen Gotte des Christenthums, so scheint er am nächsten verwandt dem erhabenen Wesen des Monotheismus. Denn dieser behauptet wenigstens die Einheit Gottes, aber indem er sie jenseits der Welt darstellt, so beschränkt er diese Einheit, hebt sie damit auf und bildet den Dualismus von Gott und Welt. Dem Monismus entspricht, dem Dualismus widerspricht

der Gedanke Spinozas. Dieser Zusammenhang ist bedeutsam. Der Monotheismus war hervorgegangen aus den pantheistischen Religionen des Morgenlandes, welche die Substanz oder das Wesen der Dinge als Naturmacht vergöttert hatten. Auf der höchsten Stufe des orientalischen Geistes in der jüdischen Religion hatte sich die Substanz geschieden von den Elementen der Natur, sie hatte sich von der Vermischung mit den kosmischen Potenzen allmälig gereinigt und der Sinnenwelt entgegengesetzt als ein rein geistiges Wesen. So war in dem jüdischen Bewußtsein aus der Substanz ein Subjekt, aus der Naturmacht Jehovah geworden, und mit dem Monotheismus hatte sich die Kluft aufgethan zwischen Gott und Welt. Der Jude Spinoza denkt den Monotheismus, und er ist darin der philosophische Jude gewesen, daß er die höchste Vorstellung seiner Religion begriffen hat. Der Begriff verneint allemal den Dualismus. Die Philosophie Spinozas verneint den Dualismus der jüdischen Religion, sie verwandelt den Monos in das Pan und damit den Monotheismus in Pantheismus. Indem Spinoza das vollkommene Wesen denkt, so muß er alles Sein darin begreifen, also kann er nichts davon ausschließen, weil Jenes sonst mangelhaft und unvollkommen würde. Sein Gott schließt die Welt nicht aus und steht ihr nicht als ein besonderes Subjekt gegenüber; er kann nicht äußerlich auf sie einwirken und bildet daher nicht die causa transiens, sondern die causa immanens derselben. Dieser Gott kann aus der Welt nichts für seine Zwecke auswählen, weil er überhaupt nicht wählt, sondern wirkt; ihm gegenüber giebt es darum kein auserwähltes Volk, weil es überhaupt nichts ihm gegenüber giebt; dieser Gott hat keine besonderen Interessen und macht darum keine besonderen Verträge, er handelt nicht nach Affekten, sondern nach Gründen: er ist nicht der eifrige Gott, welcher die Sünden der Väter heimsucht, denn es giebt in ihm weder Eifer noch Sünden. In diesem Gotte ver-

stummen die Leidenschaften, welche die Menschenbrust bewegen, er pulsirt in dem ewigen Rhythmus der Causalität durch das Weltall. Er vergleicht die Dinge nicht, er bewirkt sie nur, für ihn giebt es weder Ausnahmen noch Superlative, die im Stande wären, das Unnennbare zu fassen, und das Allerheiligste am heiligen Ort ist für ihn ein gleichgiltiges Zeichen. Der Gott Spinozas, um den Gegensatz auf die Spitze zu stellen, ist nicht das Alte Testament, sondern die ewig sich verjüngende Welt, und darum haben die jüdischen Religionslehrer ihren Philosophen verflucht, weil er diesen Gott dachte.

Zwanzigste Vorlesung.

Die Attribute Gottes.

Was bedeuten die infinita attributa?

1) Das Attribut. 2) Die zahllosen Attribute. 3) Die eine Substanz und die zahllosen Attribute.

Die letzten Untersuchungen, die ausschließlich auf das Princip oder den Gottesbegriff des Spinozismus gerichtet waren, sollen uns über die Grundlage aufgeklärt haben, worauf das gesammte System beruht, nachdem wir zuvor in dem Charakter seiner Methode gleichsam die ganze Architektonik desselben im Grundriß kennen gelernt hatten. Jener Grundbegriff, von dem die übrigen sämmtlich regiert werden, mußte vollkommen bestimmt und seinem Genius gemäß mit aller Klarheit erkannt sein, damit die folgenden Untersuchungen, die auf die inneren Verhältnisse des Systems eingehen sollen, sicher gelenkt und ausgeführt werden können. Wenn der Begriff der Substanz im Schatten bleibt, so ist das ganze System dunkel, und eine zweifelhafte oder unklare Anschauung von dem Princip verbreitet sich nothwendig über alle Theile dieser Philosophie und verwandelt den Spinozismus allemal in eine undeutliche Erscheinung. Die meisten Darstellungen sind über das Wesen der Substanz in einer solchen unklaren und dem Geiste Spinozas völlig fremden Vorstellung befangen, und wenn sie ohne die fertigen Kunstausdrücke offen bekennen wollten, was sie sich im Grunde unter der Substanz denken, so würde ihre

Erklärung darauf hinauskommen, daß die Substanz gleichsam das Universal-Ding sei, zu dem sich die einzelnen Dinge ungefähr so verhalten, wie die „Wellen zum Meere," oder daß sie den Stoff bilde, der als das beständige Substrat dem Wechsel der Dinge zu Grunde liege. Man sollte wenigstens aufhören, über die ungewöhnlichen Abstractionen der Metaphysik laut und eifrig zu schelten, wenn man doch deren wichtigste und schwierigste Begriffe mit solcher Leichtigkeit in kindischen Vorstellungen auffaßt. Denn was ist der Stoff, den man der Substanz Spinozas unterschiebt, anders, als jenes materielle Etwas, das in jeder sinnlichen Erscheinung vorausgesetzt wird, erweitert zu einer schrankenlosen Vorstellung, oder die sinnliche Erscheinung selbst, die materiell auf uns einwirkt, in's Ungeheure gesteigert? Eine solche Steigerung ist die bekannte via eminentiae, welche nicht der begreifende Verstand, sondern die Einbildungskraft in ihren ersten Versuchen unternimmt, und ich sehe keinen Unterschied, ob auf diesem Wege die gewöhnliche Vorstellung Gottes erzeugt wird, indem der Mensch sein eigenes Dasein in's Maßlose steigert, oder die Vorstellung der Materie, indem man den Körper oder das Ding in eben denselben Superlativ erhebt. In beiden Fällen ist es dieselbe Methode, oder vielmehr dasselbe Spiel, welches die Imagination dort mit dem Menschen und hier mit dem Körper treibt, und das selbst nur in den Elementen der Religion und Naturanschauung, aber nicht in den klaren und durchdachten Begriffen der spinozistischen Philosophie Statt finden kann.

Darum sind wir so ausführlich auf das Princip des Spinozismus eingegangen, um dasselbe über die gewöhnlichen Vorstellungen hinauszuführen und gegen deren Mißverständnisse zu sichern. Die Substanz ist die unendliche Natur als das Vermögen aller Dinge oder die absolute Naturmacht, die nur nach reiner Causalität handelt. Es ist uns klar, daß die dogmatische Philosophie, wenn sie sich selbst treu bleiben und zugleich

den Widerspruch ihrer ersten Systeme, jenen cartesianischen Dualismus, auflösen will, genöthigt ist, so und nicht anders zu denken; daß aber dieser consequente Dogmatismus, indem er jenes Princip methodisch ausbildet, weder die Thatsache der Religion erklären, noch die Vorstellungen derselben erzeugen, und darum mit den vorhandenen Religionssystemen nicht übereinstimmen kann. Hier erblicken wir den Spinozismus in seiner welthistorischen Lage, die innerhalb der christlichen Welt befindlich, doch am weitesten von deren Gottesbegriff entfernt ist und sich der orientalisch-jüdischen Religionslehre mehr zuneigt, als der classischen Mythologie und der christlichen Offenbarung. Es könnte sein, daß jene Verwandtschaft, wie dieser Abstand, in dem Weltplan der Geschichte und in dem Gange der menschlichen Entwickelung selbst tief begründet ist, und daß die letzte Streitfrage zwischen Religion und Philosophie für immer gelöst sein wird, wenn man diesen Punkt vollkommen aufgeklärt hat, denn die vollkommene Aufklärung ist auch das letzte Verständniß. Lassen Sie mich nur kurz andeuten, was ich hier nicht ausführen darf, und in wenigen sicheren Sätzen, wie es mir scheint, die Gedanken entwerfen, die sonst leicht die wissenschaftliche Bestimmtheit verlassen. Die geschichtlichen Verhältnisse zwischen Religion und Philosophie bilden sich nach nothwendigen Gesetzen, die man eher bewundern als beklagen, und am besten begreifen möge. Wir verstehen unter Religion das höchste Factum der Weltordnung, deren Wissenschaft die Philosophie ist. Darum kann es für diese keine höhere Aufgabe geben, als die actuelle Religion oder die sittliche Vollendung *ihres* Weltalters zu erkennen. Unter actueller Religion nämlich verstehen wir nicht irgend eine vorgeschriebene Formel, sondern den im Menschengeiste lebendigen und wirksamen Glauben. Um nun diese Thatsache der activen Religion zu erklären, dazu gehört ohne Zweifel ein Bildungsgrad der Philosophie, der sich nur Zug für Zug und Stufe für Stufe erreichen läßt, eine Erziehung des

philosophischen Geistes, die kein billiger und denkender Kopf von den Anfängen desselben erwarten wird. Darum begreifen wir wohl, daß und warum die beginnende Philosophie immer von dem Glauben ihrer Welt am weitesten absteht und aus der Sonnenferne der actuellen Religion, in der sie zunächst sich befindet, diesem Herde des geschichtlichen Geistes in allmäligem Stufengange näher kommt. Die Begriffe der cartesianischen Philosophie sind dem Glauben des Christenthums eben so wenig verwandt, wie die Begriffe der ersten griechischen Philosophen von der Weltmaterie übereinstimmten mit dem Götterglauben der Mythologie. Man messe die Entfernungen, worin sich ein Parmenides und Plato von dem homerischen Glauben befinden, und der Unterschied wird sogleich klar werden, den wir zwischen Sonnenferne und Sonnennähe in der Bewegung der Philosophie um das Centralfeuer der Religion gemacht haben. Und wenn wir uns nun die Religionen der Welt ebenfalls verknüpft denken in einem gesetzmäßigen Zusammenhange als nothwendige Stufen in der Erziehung des Menschengeschlechts, wie Lessings tiefsinnigster Gedanke dieses große Verhältniß aufgefaßt hat, so erkläre ich mir wohl, warum eine Philosophie, die in ihren Begriffen der actuellen Religion noch nicht gewachsen ist, sich unwillkürlich einer frühern Stufe des religiösen Weltlebens zuneigt, und daß zwar nicht in einer mathematischen Parallele, wohl aber in einer geistigen Harmonie der Gang der Religionen übereinstimmt mit dem Gang der Systeme. So ist der Pantheismus Spinozas dem religiösen Leben des Orients näher verwandt als den späteren Religionen, und wir sehen darum in dem Fortschritt der neuern Philosophie einem Zeitpunkt entgegen, den in der That das achtzehnte Jahrhundert erweckt hat, wo sich die Philosophie und der öffentliche Geist, den sie bildet, befreunden wird mit dem classischen Alterthum, von dem sich jene ersten Systeme gleichgiltig abwendeten.

Lassen wir also, indem die welthistorische Lage des Spino-

zismus in diesem Geiste aufgefaßt wird, das System in seiner von dem religiösen Weltleben unberührten Einsamkeit, und betrachten wir, ohne auf seine Umgebungen zu sehen, den innern Bau dieser verlassenen Philosophie. — Ist die Substanz der Grund aller Dinge, so ist die nächste Frage, die uns entgegenkommt: was folgt aus der Substanz oder welche Bestimmungen sind in ihr enthalten?

1. Das Attribut.

Aber es scheint, daß diese Untersuchung einen Widerspruch gegen das Princip des Spinozismus begeht, und daß im Grunde eine Unmöglichkeit unternommen wird, sobald wir das absolute Wesen der Substanz näher bestimmen wollen. Denn wir wissen wohl, daß innerhalb dieses Begriffs jede Bestimmung als eine Verneinung gilt, und daß nach dem Satze, omnis determinatio est negatio, die Substanz nicht die Begrenzung eines bestimmten Prädikates duldet. Indem wir nun solche bestimmte Prädikate für die Substanz suchen, so gerathen wir offenbar in die Gefahr, den festgestellten Begriff entweder zu verlassen, denn es giebt dafür keine speziellen Bestimmungen, oder ganz und gar aufzuheben, denn jede Determination ist Verneinung. Ohne Zweifel befinden wir uns in einem bedenklichen Dilemma, denn wir können uns weder für das Eine noch für das Andere entscheiden: es ist unmöglich, die Substanz zu verlassen, denn sie ist das *Ἓν καὶ πᾶν*, und aus demselben Grunde ist es unmöglich, sie zu verneinen. Wie wird sich diese Schwierigkeit lösen, wie das Wesen Gottes in positiven Prädicaten ausdrücken oder in solchen Bestimmungen darstellen lassen, die dasselbe nicht aufheben, sondern bejahen?

Aus dem Begriff der Substanz folgte die unendliche Existenz, die wir näher als die ewige Natur oder die Weltordnung in der Form der Causalität begriffen hatten. Darum werden nur solche

Prädicate, welche unendliche Existenz ausdrücken, der Substanz beigelegt werden können. Aber das Prädicat ist ein bestimmter Begriff, und die unendliche Existenz ist ein absoluter Inhalt. Giebt es bestimmte Begriffe von absolutem Inhalt? Wie werden sie gebildet und was werden sie bedeuten? Das ist die schwierige Frage, die, wie es scheint, nicht gelöst werden kann, ohne einen logischen Widerspruch zu begehen, und die gewöhnlichen Darstellungen des Spinozismus sind in der That an diesem Punkt einem solchen Widerspruche verfallen. Es handelt sich nämlich um die Lehre vom Attribut, denn mit diesem Namen bezeichnet Spinoza die wesentlichen Prädicate der Substanz oder die bestimmten Begriffe, welche unendliche Existenz ausdrücken.

Wie werden diese Begriffe gebildet? Die unendliche Existenz folgt aus der Definition der Substanz, wie eine mathematische Wahrheit aus der Erklärung ihrer Figur. Diese Wahrheiten sind an sich ewig gegeben, sie folgen nur für uns, oder wir folgern sie aus dem Grundsatze, den wir definiren. Ebenso ist in der Substanz unmittelbar die unendliche Existenz gegeben, sie folgt daraus nur für uns, die wir sie folgern, und das Prädicat, welches unendliche Existenz ausdrückt, oder das Attribut ist mithin zugleich eine Eigenschaft der Substanz und ein Begriff unseres Verstandes, d. h. eine Eigenschaft, welche der Verstand erkennt als eine wesentliche Bestimmung der Substanz. So können wir die Erklärung des Attributs mit Spinozas eigenen Worten aussprechen: Unter Attribut verstehe ich dasjenige, was der Verstand von der Substanz, als deren wesentliche Bestimmung (als das Wesen der Substanz) begreift.* In dieser Erklärung des Attributs bezieht Spinoza den Inhalt desselben auf die Substanz, die Form auf den Intellectus, und nur aus diesem Gesichtspunkt, der

* Per attributum intelligo id, quod intellectus de substantia percipit, tanquam ejusdem essentiam constituens. Eth. I., Def. 4.

streng innegehalten werden muß, wird das Problem gelöst und die Frage entschieden werden können, die in den Darstellungen des Spinozismus mit wichtigem Ansehen auftritt: ist das Attribut nur im Intellectus, oder auch in der Substanz? Bildet es nur eine intellectuelle Anschauung, also eine Form, die lediglich dem betrachtenden Verstande gehört, oder drückt es zugleich die wesentliche Beschaffenheit der Substanz selbst aus? Mit weniger Worten: was ist das Attribut — objective Wirklichkeit oder subjectiver Begriff? Die Meisten der Neueren entscheiden sich ganz für die letztere Ansicht, und namentlich ist Erdmann bemüht, diese Auffassung zu vertheidigen und in allen ihren Consequenzen zu vertreten.

7

Man beruft sich zunächst auf den bekannten Satz, daß jede Bestimmung eine Verneinung ist, und daß Spinoza selbst die Substanz als das prädicatlose Wesen erkläre. Nun aber sei das Attribut, wenn auch ein unendliches Prädicat, doch immer Prädicat, und darum könne das Wesen der Substanz selbst niemals in Attribute gefaßt werden, mithin falle dieser Begriff nur in unsern Verstand und das Wesen der Dinge verhalte sich dagegen vollkommen gleichgiltig. Dies erkläre auch Spinoza selbst in seiner Definition, denn das Attribut, von dem es heißt: quod intellectus percipit de substantia, ist eine perceptio intellectus oder ein Verstandesbegriff. Und wenn wir diesen Interpreten entgegenhalten, daß Spinoza hinzufügt: tanquam ejusdem essentiam constituens, so werden sich dieselben wohl auf das tanquam berufen und zuletzt eine grammatische Zweideutigkeit benutzen, um ihren Sinn zu rechtfertigen. Jener Participialsatz nämlich läßt sich sowohl auf das Object quod (d. h. auf attributum), als auf intellectus beziehen, und es ist freilich kein grammatisches Hinderniß, die Definition des Attributs auf doppelte Art zu übersetzen. Aber was kann Spinoza allein unter Attribut verstanden haben, denn er ist nicht der Philosoph, der eine grammatische Zweideutigkeit

braucht, um eine logische zu verbergen? Gilt ihm das Attribut als eine Bestimmung, die als Wesen der Substanz vom Verstande begriffen wird, oder die der Verstand von der Substanz begreift, indem er selbst gleichsam das Wesen derselben constituirt? Wir müssen fragen, seit wann es dem Verstande zukommt, wenn wir die Welt im Geiste Spinozas betrachten, das Wesen der Dinge oder die Substanz zu constituiren? Nicht umsonst wurde von uns die Methode dem Systeme vorausgeschickt und gezeigt, daß die Substanz allein in der Form der mathematischen Demonstration erkannt werden könne, und daß in dieser, wie sich von selbst versteht, gar Nichts selbstthätig erzeugt, sondern Alles nur betrachtet und erkannt wird. Die Wahrheit ist; wir sehen sie ein und vermögen darin Nichts weder zu ändern, noch aus eigenem Verstande festzustellen, denn wir denken hier unter dem vollkommenen Zwange einer gegebenen Nothwendigkeit. Wenn aus dem Begriff des Raumes folgt, daß er ewig ist, so ist dieses Attribut kein Geschöpf des mathematischen Verstandes, sondern die immanente und wesentliche Eigenschaft seines Objectes. Ebenso müssen wir darauf Verzicht leisten, der Substanz oder der Weltordnung eine Constitution zu geben, sie ist gegeben, die Substanz giebt sie sich selbst, und die Attribute, worin deren Wesen festgestellt wird, empfängt sie nicht erst von unserem Verstande. Darum weisen wir die Erklärung zurück, wonach das Attribut nur ein Schema in uns, oder ein bloßer Verstandesbegriff sein würde, den wir auf die Substanz übertragen, und der an und für sich ohne objective Bedeutung wäre. Wenn Spinoza selbst mit diesen Interpreten übereinstimmte, so müßte er offenbar das Wesen der Dinge von dem Verstande unterschieden und die Erkenntniß desselben oder die Attribute, welche der Substanz beigelegt werden, für subjective Erkenntnißformen erklärt haben, so wäre seine Substanz Ding an sich und seine Attribute menschliche Vermögen geworden, so müßte mit anderen Worten Spinoza nicht Spinoza, sondern Kant gewesen sein, und seine

Metaphysik wäre nicht Ontologie oder Lehre vom Wesen der Dinge, sondern Kritik der reinen Vernunft oder Wissenschaftslehre. Darum ist jene Ansicht, daß die Attribute nur in den Intellectus gehören und nichts enthalten vom objectiven Wesen der Substanz, was Spinoza betrifft, ein Jahrhundert zu früh ausgesprochen.*

Wir setzen dieser Erklärung vom Attribut die unsrige entgegen, die wir genau im Geiste des Spinozismus fassen und durch die weiteren Sätze bestätigen werden. Das Attribut begreift das objective Wesen der Substanz selbst, und insofern das Begreifen im Verstande Statt findet, so gehört diesem die Form jenes Begriffs, dem Wesen der Dinge dagegen sein Inhalt.

2. Die zahllosen Attribute.

Allein aus diesem Grunde kann das Attribut freilich nicht durch ein einzelnes Prädicat erschöpft werden, denn ein einzelnes oder bestimmtes Prädicat, welches immer eine bestimmte und darum begrenzte Sphäre einnimmt, kann für sich allein niemals die unendliche Existenz als solche ausdrücken. Darum wird die Substanz nur durch unendlich viele Prädicate erschöpft werden können, oder sie wird nothwendig in unendlich vielen Attributen bestehen. Diese Nothwendigkeit erklärt Spinoza in folgender Definition: Unter Gott verstehe ich das absolut unend-

* Wir sind auf das sorgfältigste bemüht, von der Darstellung der dogmatischen Philosophie die Gedanken der kritischen fern zu halten. Das ist der Grund, warum wir die mathematische Methode in dem Charakter rein objectiver Analysis betrachten, wobei der menschliche Verstand nur die Rolle des Einsehens und Zusehens hat und die Erkenntnisse bildet ohne eigene Zuthat. Denn daß die mathematischen Wahrheiten sämmtlich synthetische Urtheile sind, diese Entdeckung war bekanntlich dem Gründer der kritischen Philosophie vorbehalten.

liche Wesen oder die Substanz, die in unendlich vielen Attributen besteht, von denen ein jedes ewige und unendliche Wesenheit ausdrückt.*

Es scheint allerdings zunächst ein unbestimmter und ungewisser Ausdruck zu sein, wenn es heißt, die Substanz bestehe in unendlich vielen Attributen (denn so muß man „infinitis" übersetzen, es bezeichnet hier die numerische Unendlichkeit oder die zahllose Vielheit); allein inconsequent ist dieser Ausdruck keineswegs; im Gegentheil, da Spinoza jede Bestimmung aus der Substanz entfernt und diese als das vollkommen schrankenlose Wesen faßt, so muß er auch die Zahl der Attribute ohne jede Determination begreifen, und die schrankenlose Substanz kann ihm nur in zahllosen Attributen bestehen. Diese unbestimmte Formel, die geflissentlich den Horizont in's Unendliche ausdehnt, ist für den Zusammenhang der spinozistischen Philosophie ein wesentliches Glied, dessen Bedeutung von den gewöhnlichen Darstellern lange nicht genug gewürdigt wird. Wenn nämlich Spinoza, wie wir später sehen werden, nur zwei bestimmte Attribute aus der Substanz schöpft, und im Verlaufe seines Systems immer nur

* Per Deum intelligo ens absolute infinitum, hoc est, substantiam constantem infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam et infinitam essentiam exprimit. Eth. I. Def. VI. Hier erklärt Spinoza doch ausdrücklich genug von der Substanz, daß sie in unendlich vielen Attributen bestehe, und er fügt nicht hinzu, daß diese Attribute vom Verstande gebildet werden, der darin gleichsam das Wesen der Substanz ausmache. Also gilt ihm auch nicht der Verstand als der Schöpfer der Attribute oder als der Gesetzgeber der Substanz. Mithin ist unsere Erklärung des Attributs nicht blos durch die Weltanschauung Spinozas im Allgemeinen geboten, sondern insbesondere durch jene Worte bestätigt, worin die Substanz als constans infinitis attributis bezeichnet wird.

unter diesen beiden das Wesen der Dinge betrachtet, so wird man ihm nicht ohne Weiteres die Inconsequenz vorwerfen können, daß er die Unendlichkeit der Substanz numerisch beschränkt habe. Auf einen solchen Einwand würde unser Philosoph erwidern, daß er ja ausdrücklich das Wesen der Substanz in unendlich viel Attribute gesetzt und damit von vornherein die Schranke aufgehoben habe, womit die zwei bestimmten Attribute scheinbar das Gebiet der Substanz begrenzen. Es ist klar, daß aus dem Begriff des schrankenlosen Wesens zahllose Attribute mit evidenter Nothwendigkeit folgen, und der Widerspruch, der sich hier entdeckt und auf dessen Lösung man zu wenig bedacht gewesen ist, fällt allein in den Begriff des Attributs. Und worin besteht dieser Widerspruch? Es giebt unendlich viel Attribute, von denen jedes unendliche Existenz ausdrückt. Natürlich kann eine unendliche Existenz nicht von einer andern abgeleitet, also auch nicht durch eine andere begründet werden, und das Attribut bildet deshalb, wie die Substanz, einen ursprünglichen Begriff, den Spinoza in dem Satze erklärt: unumquodque attributum per se concipi debet. Aber giebt es nun unendlich viele Attribute, so giebt es auch unendlich viel unendliche Existenzen oder zahllose Unendlichkeiten. Wie ist das möglich? Hier befinden wir uns auf einer gefährlichen, und wie es scheint, bodenlosen Stelle des Spinozismus, und fast verschwindet uns die eine Substanz, die wir als das Princip dieses Systems begriffen haben; denn wir folgerten mit Spinoza, daß die Substanz als das unendliche Wesen nur eine sein könne. Nun redet die Lehre vom Attribut von zahllosen Unendlichkeiten, und leicht könnte man hier zu dem Schlusse verleitet werden, daß es zahllose Substanzen gebe, daß die eine Substanz wie ein müßiger Vorposten aufgestellt sei, während zahllose Substanzen oder Atome die eigentliche Bühne des Spinozismus bevölkern. Man könnte meinen, wie es von einem scharfsinnigen Manne in der That behauptet worden ist,

daß der Spinozismus in Wahrheit Atomenlehre sei und zu dieser Philosophie der Begriff der einen Substanz nur ein Prolegomenon bilde. Zwei Hauptbegriffe drängen sich, wie es scheint, mit gleicher Energie an die Spitze des Systems und bedrohen dessen strenge und imponirende Einmüthigkeit. Zwei Hauptbegriffe in einem System sind zwei Köpfe an einem Organismus, und man sehe zu, wie man in einer solchen zweiköpfigen und darum zweideutigen Erscheinung die eine Seele rettet. Wie werden wir dieses Problem lösen, ohne die Weltanschauung Spinozas zu zerstören? Denn sie ist zerstört, wenn wir den Fixstern derselben, die eine Substanz, aus dem Systeme entfernen.

3. Die eine Substanz und die zahllosen Attribute.

Auf der einen Seite bleibt uns im Mittelpunkt des Spinozismus die eine Substanz als dessen regierender Grundsatz, auf der andern begreifen wir wohl, daß die zahllosen Attribute zahllose Unendlichkeiten bedeuten. Wie kann im Geiste Spinozas eine solche scheinbar ungereimte Bestimmung gedacht und die schrankenlose Einheit mit der zahllosen Vielheit in demselben Begriffe vereinigt werden? Die Substanz erklärte sich uns als der absolute Zusammenhang, worin alle Dinge nach Ursache und Wirkung verknüpft sind, d. h. als die ewige und naturgesetzliche Einheit des Universums. Diese Einheit ist unverbrüchliches Princip. Wenn wir nun diesem Principe gemäß die Dinge betrachten, so erscheinen sie uns nicht mehr in ihrer fragmentarischen Absonderung, sondern in dem ewigen Zusammenhange des Ganzen, so sind sie nicht mehr einzelne und zufällige, sondern nothwendige und durch letzte Gründe bedingte Erscheinungen. Im Einzelnen wirken zufällige und vorübergehende Ursachen, im Ganzen dagegen ewige und nothwendige Vermögen. Die Erscheinung ist immer vergänglich, denn sie ist von anderen abhängig, aber das Vermögen, welches in der Erscheinung wirkt,

oder die Kraft, aus der sie hervorgeht, ist ewig und nothwendig, denn sie ist in der Ordnung der Dinge gegründet. Bezeichnen wir dieses wirkende Vermögen mit dem Worte **Natur**, so ist in den Dingen nur deren Natur ewig, aber das bestimmte Dasein vorübergehend. Vielleicht wird die Sache deutlicher, wenn wir sie in Ausdrücke übersetzen, die der gewöhnlichen Logik bekannter sind, und jenes wirkende Vermögen, das Wesen jeder einzelnen Erscheinung, mit dem Worte **Gattung** bezeichnen: so sind die Gattungen der Dinge ewig, aber vergänglich die Exemplare, welche im Einzelnen die Gattung verkörpern. Indessen wollen wir diesen Ausdruck lieber vermeiden, denn unter Gattung verstehen wir gewöhnlich nichts, als die Allgemeinbegriffe oder notiones universales, welche der Verstand von den Dingen abzieht, und ein solcher abstracter Begriff, der nur in uns existirt, gilt dem Spinozismus als eine verworrene Vorstellung, welche keineswegs ewige Wirklichkeit ausdrückt. Darum müssen wir unter Gattung, wenn wir uns dieses Wortes bedienen wollen, nicht irgend eine subjective Vorstellung, sondern das objective Vermögen oder die wirkende Ursache, die causa immanens der Dinge selbst begreifen, und indem wir dafür das Wort Natur brauchen, so conformiren wir uns zugleich den Ausdrücken und dem Geiste Spinozas. So ist z. B. der einzelne denkende Mensch eine vorübergehende Erscheinung, aber die Natur oder das Vermögen des Denkens ist ewig; so ist der einzelne ausgedehnte Körper ohne Zweifel vergänglich, dagegen ewig das Vermögen der Ausdehnung. Erheben wir diesen Satz zur allgemeingiltigen Bestimmung, so entsteht das Axiom: **die Naturen oder Vermögen der Dinge sind ewig.** Nun giebt es zahllose Dinge, folglich giebt es zahllose Ewigkeiten. Das ist der Sinn der infinita attributa des Spinozismus, welche darum die **eine** Natur nicht aufheben, sondern bekräftigen. Dieser Begriff zeigt sich noch charakteristischer und erscheint ganz in

seinem eigenthümlichen Genius, wenn wir Spinoza mit Plato, seinem antiken Gegenfüßler, vergleichen. Wie dieser nämlich auf seinem Standpunkt, dem die Idee oder der Zweck der Dinge als der höchste Begriff galt, die Einheit derselben, nämlich den Begriff des Guten, auseinanderlegt in eine unendliche Vielheit von Ideen, so entfaltet Spinoza die Einheit der Substanz oder die natürliche Weltordnung in einer unendlichen Vielheit von Attributen, und wie jenem die eine Gattung in zahllosen Gattungen oder in einer Welt von Ideen besteht, so besteht diesem die eine Natur oder causa sui in zahllosen Naturen oder in einer Welt von Kräften. Und ist ein solcher Begriff nicht zugleich nothwendig begründet in der geometrischen Verfassung der spinozistischen Lehre? Entdeckt die Mathematik nicht auch in ihrem Object solche infinita attributa oder zahllose Ewigkeiten? Der Gegenstand der Mathematik ist die Quantität in der Form von Raum und Zeit, d. h. die Raum- und Zeitgröße oder der Körper und die Zahl. Die Quantität, als das ewige und schrankenlose Continuum, wollen wir mit der einen Substanz vergleichen, und die einzelnen Figuren und Zahlen, die in Raum und Zeit auf- und untergehen, mit den vergänglichen Dingen. Nun ist die Natur dieser Figuren und Zahlen oder das Vermögen der Quantität, welches ihnen inwohnt, offenbar ewig, und diese ewigen Naturen, die das Wesen der Größe in Raum und Zeit ausmachen, begreift die Mathematik in ihren unwandelbaren Sätzen. Giebt es nicht zahllose mathematische Wahrheiten, von denen jede ewige Wesenheit ausdrückt? Giebt es mithin nicht zahllose Ewigkeiten innerhalb der einen Wissenschaft? Und sind das nicht ebenfalls infinita attributa, die mit dem Wesen von Raum und Zeit gegeben sind und die Natur der Größe constituiren? Die mathematischen Wahrheiten bleiben unveränderlich, wenn auch deren Träger, die einzelnen Figuren und Zahlen, in fortwährendem Wechsel vergehen. Dieses Dreieck

hier, das wir zeichnen, ist eine zufällige Erscheinung, welche entsteht und verschwindet, aber ewig ist seine Natur oder die Wahrheiten, die es enthält, denn sie folgen nicht aus dieser einzelnen Figur, sondern aus dem Dreieck überhaupt, sie folgen aus der Natur des Dreiecks oder aus dem Vermögen des Raums, der das Dreieck bildet. Dieses Vermögen gehört dem Raume und ist dessen Attribut: da nun in dem einen Raume zahllose Figuren möglich sind, so besteht dessen Wesen in zahllosen Attributen oder gestaltenden Vermögen.

Und wie diese zahllosen Vermögen mit dem Begriffe des einen Raums nicht streiten, im Gegentheile denselben erfüllen, ebenso wenig streiten die zahllosen Attribute des Spinozismus mit dem Begriffe der einen Substanz, im Gegentheil sie erklären die unendliche Fülle des Wirkens, woraus die zahllosen Erscheinungen von Ewigkeit zu Ewigkeit folgen. Die Substanz athmet das unendliche Weltleben in den „infinitis attributis," und diese, um das Resultat in einen bestimmten Ausdruck zu fassen, müssen begriffen werden nicht als Atome, sondern als Potenzen.*

Mit dieser Erklärung weisen wir auf der einen Seite diejenigen zurück, welche die zahllosen Attribute zum Hauptbegriff des Spinozismus erheben, dieselben an die Stelle der Substanz voreilig drängen und das System Spinozas in Atomismus verwandeln; auf der anderen Seite alle diejenigen, die mit jenem Begriff gar nichts anzufangen wissen und ihn darum als eine gleichgiltige und wesenlose Bestimmung auf die Seite werfen. Diese mühelose Interpretation, die von Spinoza nur so viel erklärt als sie auf den ersten Griff erreicht, muß das System selbst hart genug entgelten, denn sobald die Substanz jene zahllosen Attribute einbüßt, sei es daß sie vom Verstande unberechtigter Weise usurpirt,

* Quare rerum, ut in se sunt, Deus revera est causa, quatenus infinitis constat attributis. Eth. II. Prop. 7. Schol. — cf. Ep. 67.

sei es daß sie als ein todtes Capital ganz und gar vernachlässigt werden, so schrumpft freilich die Substanz zu jener trockenen und unfruchtbaren Einheit zusammen, worin alles Leben erlischt, und sie erscheint, wie Hegel und die meisten seiner Schüler das Princip Spinozas beurtheilt haben, als die Nacht des Absoluten, worin alle Unterschiede ersterben. So leblos erscheint uns nicht die Philosophie Spinozas, nachdem wir begriffen haben, was die zahllosen Attribute bedeuten: *sie setzen die Substanz in Kraft*, die sonst nichts wäre, als ein starres und unvermögendes Wesen, eine Ansicht, die Spinoza selbst niemals von seinem Princip gehabt haben kann; sie sind die zahllosen Vermögen, welche in den Erscheinungen wirken und nicht vergehen in dem beständigen Wechsel der Dinge: sie bilden, um sie durch einen dichterischen Ausdruck zu veranschaulichen, das lebendige Kleid der Gottheit, nicht deren Maske. Die Gottheit Spinozas entfaltet sich in einer unendlichen Fülle wirkender Kräfte. Göthe, der dichtende Spinozist, vernimmt diese lebensvolle Weltanschauung, die in dem Bann der metaphysischen Formel unbeweglich und gleichsam starr erscheint, in den Worten des Erdgeistes und verkörpert in diesem Phantasiegemälde dem philosophirenden Faust die schaffenden Weltkräfte:

In Lebensfluthen, im Thatensturm
Wall ich auf und ab,
Wehe hin und her!
Geburt und Grab,
Ein ewiges Meer,
Ein wechselnd Weben,
Ein glühend Leben,
So schaff' ich am sausenden Webstuhl der Zeit
Und wirke der Gottheit lebendiges Kleid!

Dieser ewigen Macht gegenüber ist der einzelne Mensch eine ohnmächtige und nichtige Erscheinung, darum stürzt Faust vor dem Erdgeiste vernichtet zusammen! —

Einundzwanzigste Vorlesung.

Die bestimmten Attribute Gottes oder die Substanz unter den beiden Attributen des Denkens und der Ausdehnung. Die wirkende Natur oder die natura naturans.

1) Die beiden Attribute. 2) Deren Unterschied. 3) Deren Identität.

Der Begriff des Attributs führte uns in eine schwierige Untersuchung, gleichsam mitten in die Scylla und Charybdis, welche den Spinozismus bedrohen. Wir durften weder das Attribut untergehen lassen in dem Verstande des Menschen, noch die Substanz aufgehen lassen in ihre Attribute, und um die logische Integrität des Spinozismus zu wahren, mußte der Character der kritischen Philosophie davon eben so fern gehalten werden, wie die Principien des Atomismus. Darum war die Lehre vom Attribut in kurzem Zusammenhang folgende. Die Substanz sollte bestimmt werden in ihren wesentlichen Eigenschaften, und weil aus ihrem Wesen unmittelbar die unendliche Existenz folgt, so kann sie nur in solchen Prädicaten begriffen werden, die unendliches oder ewiges Dasein ausdrücken. Da nun das Wesen der Dinge nicht jenseits der Erscheinungen, sondern in diesen die active Ursache ist, so besteht es in den Vermögen, die von Ewigkeit zu Ewigkeit überall wirken. Das sind die zahllosen Kräfte, von denen Spinoza sagt: substantia constat infinitis attributis. Was

war die Substanz? Der Weltproceß in der Form der Causalität, die ewige Verknüpfung der Dinge nach Ursache und Wirkung, oder der stetige Causalnexus des Universums. Was ist die Substanz in den zahllosen Attributen? Das Universum in den zahllosen Vermögen, welche die Dinge bewirken, unberührt von deren rastlosem Wechsel. Das ist die absolute Natur als der Inbegriff aller schaffenden Naturen oder aller wirkenden Kräfte.

Die Substanz war das ursprüngliche Wesen oder causa sui, und da dieses zugleich das Unendliche oder Absolute ist, so konnten wir mit Spinoza sagen: substantia sive Deus. Dieser Gott erklärte sich uns als die immanente Ursache aller Dinge, und weil das Gesetz reiner Causalität die natürliche Weltordnung in sich begreift, so konnten wir mit Spinoza sagen: Deus sive natura. Diese natürliche Weltordnung, oder die unendliche Natur (infinita natura) offenbarte sich zuletzt in der zahllosen Fülle ewiger Kräfte, und da sie demnach in zahllosen Attributen besteht, so sagen wir mit Spinoza: Deus sive omnia attributa ejus.

Jedes Attribut ist ein ursprünglicher Begriff, der nur dann klar und deutlich erkannt werden kann, wenn er für sich gefaßt und von den anderen genau unterschieden, aber nicht abgeleitet wird. Also liegt im Begriff des Attributs die nothwendige Aufgabe, die Attribute zu unterscheiden, und wenn wir vorher das Wesen der Substanz näher bestimmen mußten, so suchen wir jetzt eben dasselbe in Betreff ihrer Attribute. Die bestimmte Substanz bestand in zahllosen Attributen. Worin bestehen die bestimmten Attribute? Wie lassen sich in der Substanz die Merkmale entdecken, welche deren Attribute unterscheiden?

1. Die beiden Attribute.

Da das Attribut ein ursprüngliches Vermögen begreift, so kann dasselbe nicht aus anderen Erkenntnissen gewonnen, oder auf syllogistischem Wege ermittelt werden, sondern es muß, wie das

Axiom, durch sich selbst erkannt, und also unmittelbar gewiß sein. Unmittelbar gewiß ist uns aber nur dasjenige, was in uns selbst enthalten ist, oder das eigene Wesen ausmacht. Darum brauchen wir nur das eigene Wesen zu definiren, um die Attribute zu erkennen, in denen es besteht, welche uns unmittelbar gewiß sind, und die wir darum deutlich und klar in der Substanz unterscheiden können. Mit anderen Worten: wir können nur diejenigen Vermögen begreifen und genau unterscheiden, die in uns selbst wirken. Also welche Vermögen wirken in uns? Das sehen wir aus dem, was wir sind. Was sind wir? Wir existiren nicht bloß, sondern wir denken zugleich unsere Existenz, denn wir wissen von unserem Dasein: wir sind nicht bloß Körper, sondern zugleich dessen Vorstellung oder Idee. Darum können wir unser eigenes Wesen mit Spinoza definiren als idea corporis actu existentis. Aus dieser Definition folgt mit mathematischer Evidenz, welche Vermögen in uns wirken, oder in welchen Attributen unser Wesen besteht. Offenbar in dem Vermögen der Vorstellungen und in dem Vermögen der Körper. Das Vermögen, welches die Vorstellungen bildet, nennen wir mit Spinoza das Denken, und das andere, woraus die Körper hervorgehen, die Ausdehnung. Also sind Denken und Ausdehnung die beiden Vermögen, die in uns selbst wirken, die uns darum unmittelbar gewiß und deshalb unter allen wirkenden Kräften allein gewiß sind. Denken und Ausdehnung sind mithin die beiden Attribute, die wir klar und deutlich zu erkennen und darum unter den zahllosen Attributen der Substanz zu unterscheiden vermögen. So wären die bestimmten Attribute gefunden: sie sind entdeckt worden in der Analyse unseres eigenen Daseins, und weil sie die einzigen sind, die wir klar und deutlich einsehen, so erklärt sich zugleich, warum im Spinozismus die Substanz stets unter diesen beiden Attributen betrachtet wird.

Wir fassen die Erklärung dieser bestimmten Attribute in die

Worte des Philosophen: 1. Das Denken ist ein Attribut Gottes, oder Gott ist ein denkendes Wesen. 2. Die Ausdehnung ist ein Attribut Gottes, oder Gott ist ein ausgedehntes Wesen. *

Wie verhalten sich nun zu einander diese beiden Attribute? Der Exponent dieses Verhältnisses entscheidet den weitern Verlauf der spinozistischen Weltanschauung. Denken und Ausdehnung sind bestimmte Attribute: sie sind bestimmt, weil sie klar und deutlich erkannt und damit zugleich von einander unterschieden sind. Die bestimmten Attribute sind unterschieden: darum müssen wir zunächst anerkennen, daß Denken und Ausdehnung ihrem Begriff nach verschiedene Vermögen bezeichnen. Dies wäre der erste Punkt in ihrer Verhältnißbestimmung.

Allein da beide auf gleiche Weise die Natur der einen Substanz ausdrücken, oder, was dasselbe heißt, da sie göttliche Attribute sind, so sind sie in ihrem Wesen offenbar nicht unterschieden, sondern identisch, und wir müssen daher, um ihr Verhältniß zu erschöpfen, ebensowohl deren Unterschied als Identität begreifen. Was bedeutet nun der Unterschied von Denken und Ausdehnung? Was bedeutet deren Identität?

2. Deren Unterschied.

Um die erste Frage zu lösen, mögen wir zurückblicken auf den Weg, der uns zu den bestimmten Attributen geführt hat. Der Begriff des Attributs ging uns hervor aus der Definition des eigenen Wesens; wir fanden in uns eine körperliche Existenz nnd deren Vorstellung, wir unterschieden diese beiden Elemente unseres Wesens, das vorgestellte oder ideale Dasein und das körperliche oder reale, und darum begriffen wir beide als die

* Cogitatio attributum Dei est, sive Deus est res cogitans. Extensio attributum Dei est, sive Deus est res extensa. Eth. II., Prop. 1 et 2.

Wirkungen unterschiedener Vermögen: als die Wirkung des ewigen Denkens das eine, und das andere als die der ewigen Ausdehnung. So kamen wir zu unterschiedenen Attributen, und es ist also klar, in wie fern die Attribute unterschieden sind; sie sind unterschieden, in so fern wir sie unterscheiden, oder sie unterscheiden sich in unserm Verstande, der sich die Elemente des eigenen Wesens klar macht. Damit ist zugleich das Verhältniß ausgesprochen, welches der Verstand zu den Attributen einnimmt: er unterscheidet dieselben, das ist Alles. Nicht die Attribute selbst werden durch den Verstand gemacht, wie man behauptet hat, sondern nur ihre Unterscheidung; nicht die Attribute selbst sind ein Produkt des Verstandes, sondern nur deren Unterschied. Nur der Unterschied also von Denken und Ausdehnung rührt von unserm Verstande her und folgt nach Spinoza aus dessen Verfassung, das heißt aber gar nicht, daß Denken und Ausdehnung nur Begriffe seien, die blos in uns sind oder entstehen, daß sie die Formen der menschlichen Intelligenz bilden, die wir auf die Substanz übertragen und in einer Art von optischer Täuschung dem Wesen der Dinge beilegen. Gegen diese formalistische Ansicht der Attribute reden die Worte und der Geist des Spinozismus. Oder würden sich damit jene bündigen Sätze Spinozas vereinigen lassen, welche von Gott sagen, daß er ein denkendes und ausgedehntes Wesen ist? Wären Denken und Ausdehnung nur „die Brillengläser" des menschlichen Geistes, so möge man sagen, Gott erscheine uns als ein denkendes und ausgedehntes Wesen, aber keineswegs dürften dann diese Bestimmungen als ein actives Dasein außer uns gelten. Hätte Spinoza den Grund der Erkenntniß nur in der Verfassung des menschlichen Verstandes gefunden, so wäre er kein dogmatischer Philosoph gewesen. Hätte Spinoza die Attribute für die Brillengläser des Geistes, unsere Anschauungen Gottes für Bilder gleichsam im Auge des Verstandes gehalten und zugleich, wie er doch thut, für objective Wirklichkeit ausgegeben,

so wäre seine ganze Philosophie ein optischer Irrthum. Und, gesetzt auch, man vermöchte aus dem Verstande allein die Attribute selbst zu begreifen, ist denn damit die Frage gelöst? Hat der menschliche Verstand in der Weltanschauung Spinozas eine so selbständige Verfassung, daß er überhaupt zu einer *letzten* Erklärung gebraucht werden kann? Das ist bei Kant, nicht bei Spinoza der Fall. Hier ist der menschliche Verstand Erscheinung unter Erscheinungen, ein Modus, der mit allen übrigen folgt aus dem ursprünglichen Wesen der Substanz. Er ist in keiner Weise ursprünglich und darum auch nicht der Ursprung der Attribute, nicht der Punkt, wo sie entspringen, nur das Medium, wo sie in eigenthümlicher Weise erscheinen, und wenn daher auch die *nächste* Erklärung durch den Verstand gegeben werden könnte, so würde uns dieser doch wieder mit der *letzten* Erklärung an die Substanz verweisen. Aber ich bestreite überhaupt auch die Möglichkeit einer solchen nächsten Erklärung, denn ich finde dafür zuletzt keine denkbare Vorstellung, und die formalistische Ansicht verwirrt sich vor meinen Augen. Was heißt das: Denken und Ausdehnung sind die Formen der menschlichen Intelligenz, gleichsam die Augen, womit der menschliche Verstand sieht, oder die verschieden gefärbten Brillengläser, womit er Alles betrachtet? Dann sind Denken und Ausdehnung nur Vorstellungen, aber keine Wirklichkeiten, nur Formen, aber keine Vermögen, dann ist die Ausdehnung, wenn sie nur im Verstande existirt als eine eigenthümliche Beschaffenheit desselben, nur eine Verstandessache, d. h. ein *Begriff*, aber nicht *Ausdehnung*, dann giebt es überhaupt keine wirkliche Ausdehnung. Oder sollen wir uns gar das Seltsame vorstellen, daß die wirkliche Ausdehnung ein bloses Verstandesproject sei? Das Bild erklärt die Sache nicht, sondern verwirrt sie vielmehr, und so viel steht fest, daß Spinoza selbst weder die Realität von Denken und Ausdehnung bezweifeln, noch in dem menschlichen Verstande eine andere Fähigkeit entdecken konnte als

die, das Vorhandene zu betrachten und das Gegebene zu analysiren. Und darum entscheidet sich die Sache wie folgt: Denken und Ausdehnung sind gegeben durch die Substanz, aus der sie folgen. Die Begriffe von Denken und Ausdehnung sind gebildet durch den menschlichen Verstand, der sein gegebenes Wesen analysirt. Darum folgt der Unterschied von Denken und Ausdehnung aus dem begreifenden Verstande, ihre Identität dagegen aus der Substanz, als dem ursprünglichen Wesen. Mithin sind diese beiden Attribute innerhalb des Weltprocesses nicht unterschieden, sondern identisch, denn sie drücken von Ewigkeit zu Ewigkeit dieselbe Natur und dasselbe Wesen aus.

3. Deren Identität.

Der Begriff dieser Identität entscheidet die originale Weltanschauung des Spinozismus gegenüber den früheren Philosophien, welche die dualistischen Begriffe des Cartesius nicht zu überwinden vermochten. Wir wollen vorläufig über den Sinn dieser Identität in's Klare kommen, um damit keine abenteuerliche Vorstellung zu verbinden und später desto sicherer die specielle Kosmologie daraus abzuleiten. Wir verstehen die Identität von Denken und Ausdehnung nicht in dem gewöhnlichen Sinn der Einerleiheit: die beiden Attribute sind nicht in der Weise identisch, daß sie einerlei wären und unter verschiedenen Namen ein und dasselbe Vermögen bezeichneten. Dann wären sie nichts als eine rhetorische Figur, welche *eine* Bestimmung durch zwei Worte ausdrückt. Sie sind nicht verschiedene Namen desselben Vermögens, sondern *verschiedene Vermögen derselben Substanz*, sie sind verschiedene Functionen, aber nicht verschiedene Wesen. Verschiedene Functionen lassen sich in *einem* Wesen vereinigen, aber mit verschiedenen *Wesen* oder Substanzen, die einander gegenseitig ausschließen, verträgt sich nie der Begriff der Einheit. Wenn in den Kräften oder Vermögen der Substanz keine Verschiedenheit

Statt fände, so wäre die Welt einförmig und leblos. Wenn aber in der Substanz selbst, als dem Wesen der Dinge, eine Verschiedenheit Statt fände, die sie spaltet, so ist die Einheit der Welt und damit die Ordnung der Dinge aufgehoben. Der Spinozismus will mit der Verschiedenheit der Vermögen die Einheit der Substanz, mit der Mannigfaltigkeit der Erscheinungen die Einheit des Gesetzes verbinden, er will die Verschiedenheit des Geistigen und des Natürlichen, der idealen und materiellen Welt im Begriff des Attributs erhalten, aber den Dualismus beider im Begriff der Substanz vermeiden. Das ist der ungeheure Fortschritt, den Spinoza gemacht, die freie, durch keine auswärtige Vorstellung mehr bornirte Philosophie, die er gewonnen, die originale Weltanschauung, die er ausgebildet hat, und welche seine Vorgänger umsonst suchten. Er hat in der Philosophie das Ei des Columbus festgestellt, das in den Händen der Cartesius, Geulinx, Malebranche immer wieder umfiel und zerbrach, denn in diesen Philosophien galten das denkende und ausgedehnte Wesen als verschiedene und entgegengesetzte Substanzen, die Cartesius nur ganz äußerlich durch die Vorstellung einer dritten Substanz, Geulinx durch ein perennirendes Wunder, Malebranche durch die Copula der göttlichen Intelligenz und alle drei nicht durch Begriffe, sondern durch Hilfsconstructionen, nicht logisch, sondern mechanisch vereinigten. Spinoza erhebt die Substanz zum Begriff, sie ist das eine unendliche Wesen, die immanente Ursache oder der absolute Zusammenhang aller Dinge, worin Denken und Ausdehnung die ewig wirkenden und deutlich erkannten Kräfte ausmachen. Darum sind sie nothwendig und von Ewigkeit her identisch; sie beschreiben nicht excentrische Sphären, sondern ein und dieselbe: sie bilden nicht getrennte Welten, hier eine geistige, dort eine körperliche, sondern sie sind in der einen absoluten Natur die ewig zusammengehörigen und zusammenwirkenden Vermögen. Die Ausdehnung wirkt nie ohne

das Denken, und ebenso das Denken nie ohne jene. Also es giebt keine bloße Ausdehnung, die jenseits des Denkens die starre Körperwelt ausmacht, es giebt kein bloßes Denken, das, abgesondert von der Materie, nur sich selbst beschaut und von sich selbst zehrt, sondern überall, wo Ausdehnung ist, da ist auch Denken, wo Seele ist, da ist auch Körper, wo Materie ist, da ist auch Geist, und umgekehrt sind die Geister niemals ohne die Gesellschaft der Körper. Wir werden daher den Sinn der spinozistischen Identitätslehre am besten treffen, wenn wir sagen, daß die beiden Attribute sich zwar nicht wechselseitig begründen, wohl aber begleiten, daß sie einander vollkommen parallel sind und von selbst in jeder Erscheinung zusammenwirken nicht durch Zufall, sondern nach einer ewigen und göttlichen Nothwendigkeit. Jede einzelne Erscheinung ist eine Folge zugleich des Denkens und der Ausdehnung, also sie ist gedachtes und ausgedehntes Dasein, sie ist in Einem sowohl Begriff als Körper. Oder mit anderen Worten: es giebt nur eine Welt, die sich in der Sphäre des unendlichen Denkens und in der Sphäre der unendlichen Ausdehnung zugleich entfaltet, und die mit dem Vermögen des Denkens genau auf dieselbe Weise wirkt und nach derselben Ordnung ihre Erscheinungen verknüpft, als mit dem Vermögen der Ausdehnung. Das Ewige in den Dingen ist nicht die Erscheinung, sondern das Gesetz. Das Weltgesetz ist die Causalität. Die Causalität ist die wahrhafte Wirklichkeit, und diese Wirklichkeit ist dieselbe im Reich der Körper wie im Reich der Begriffe: der Zusammenhang der Dinge ist in dem logischen Elemente des Denkens derselbe Causalnexus, wie in dem materiellen Elemente der Ausdehnung. Aber der Zusammenhang der Dinge ist die Substanz, und Denken und Ausdehnung sind deren Attribute. Wenn nun das Denken ebenso wie die Ausdehnung nur nach Causalität handelt, so gehorchen Beide demselben Gesetz, so ist in Beiden derselbe Zusammenhang der Dinge, so ist in diesen beiden

Attributen eine Substanz, und der Sinn ihrer Identität ist damit vollkommen gerechtfertigt. Denken und Ausdehnung handeln nach einer Methode, und nach derselben mathematischen Nothwendigkeit bilden sich die Ideen und die Körper; sie haben einen Genius, der sich verschieden gestaltet, in dem Denken als Begriff oder Vorstellung, in der Ausdehnung als Materie oder Körper. Diese Erklärung entscheidet den Mittelpunkt der spinozistischen Kosmologie. Wir geben sie mit den Worten des Philosophen: Die Ordnung und der Zusammenhang der Begriffe ist identisch mit der Ordnung und dem Zusammenhange der Körper.*

Die Identität von Geist und Natur ist im Verstande Spinozas die vollkommene Uebereinstimmung oder die gesetzmäßige Harmonie des logischen und materiellen Weltprocesses. Diese Harmonie ist durch das Princip des Systems nothwendig bedingt, denn sie ist mit demselben gegeben. Nur wenn man im Unklaren ist über das Princip des Spinozismus und diesen einfachen Begriff, wie es gewöhnlich geschieht, durch ungewisse und ausschweifende Vorstellungen verwirrt, kann man im Zweifel sein über den einzig möglichen Sinn der spinozistischen Identitätslehre. Es steht fest, daß Spinozas Princip die Substanz und die Function derselben die Causalität ist. Die Substanz ist nach der Erklärung des Philosophen der Grund aller Dinge, darum sind alle Dinge durch den Zusammenhang von Grund und Folge verbunden, und es giebt in Wahrheit keine andere Ordnung, als den Causalnexus. Daraus folgt von selbst, daß sich aus diesem Zusammenhange kein Vermögen losreißen und in einer abgesonderten Sphäre verselbständigen kann, daß mithin alle Vermögen nothwendig zusammenwirken müssen, weil alle Wirkungen durch Causalität zusammenhängen. Darum kann das Denken

* Ordo et connexio idearum idem est, ac ordo et connexio rerum. Eth. II Prop. 7.

keine andere Welt einnehmen, als die Ausdehnung, beide sind untrennbar mit einander verbunden und coincidiren deßhalb in jeder Erscheinung.

Vielleicht ließe sich die ganze Lehre vom Attribut am besten veranschaulichen durch das Beispiel der Mathematik. Der Gegenstand dieser Wissenschaft ist die Größe und deren Bestimmungen. Alles, was im Begriff der Quantität enthalten ist, folgert der mathematische Verstand, darin erkennt er eine wesentliche Größenbestimmung, und diese Bestimmung erklärt er für eine ewige Wahrheit. Diese ewigen Wahrheiten sind gleichsam die Vermögen der Quantität oder deren zahllose Attribute. Nun erscheint uns die Größe nur in Raum und Zeit, also kann dieselbe der mathematische Verstand nur in diesen beiden Bestimmungen oder unter diesen beiden Attributen betrachten, er vermag die Quantität nur zu begreifen als räumliche und zeitliche und nur aufzufassen in Körpern und Zahlen. Raum und Zeit sind mithin die beiden bestimmten Attribute der Quantität.

Körper und Zahlen sind aber im Begriffe der Quantität identisch, denn sie sind beide Größen, und nur der mathematische Verstand unterscheidet die arithmetische von der geometrischen. In der Wirklichkeit giebt es nirgends bloße Zahlen oder bloße Körper. Die Mathematik macht diese abstracte und scharfe Distinction, sie mißt die Größe im Elemente der Zeit als Zahl, im Elemente des Raums als Körper.

So war es im Systeme Spinozas der menschliche Verstand, der Denken und Ausdehnung unterschied, aber sie nicht machte, und diese beiden Attribute sind eben so wenig bloße Schemata des Verstandes, als Raum und Zeit bloß Schemata der Mathematik sind.

Endlich, weil Körper und Zahl Beide Quantität ausdrücken, darum sind auch Beide wesentlich identisch, und die Mathematik denkt genau nach denselben Gesetzen als Geometrie wie als

Arithmetik. Die Ordnung und der Zusammenhang der Zahlen ist derselbe, wie die Ordnung und der Zusammenhang der Körper, eine Identität, auf deren Begriff und Anschauung sich bekanntlich die antike Zahlenlehre des Pythagoras gründete. Die arithmetischen Wahrheiten sind auch die geometrischen, und in derselben Methode bilden sich die einen wie die anderen. Diese Identität behauptet die mathematische Weltanschauung, wie die spinozistische diejenige von Denken und Ausdehnung. Was die Arithmetik als Zahl ausdrückt, drückt die Geometrie als Figur aus, und dem System der Zahlen entspricht das System der Figuren.

Woher diese Identität? Weil Beide dasselbe Wesen, nämlich Größe enthalten. Woher die Identität von Denken und Ausdehnung? Weil Beide dasselbe Wesen, nämlich Natur oder wirkende Causalität enthalten.

Die Substanz oder die natürliche Weltordnung besteht demnach in den beiden Attributen von Denken und Ausdehnung; sie wirkt als die unendliche Potenz des Denkens und als die unendliche Potenz der Ausdehnung; sie wirkt in beiden als dasselbe Wesen und nach denselben Gesetzen. — Wir können also die Substanz in ihren beiden Attributen als die *wirkende Natur*, oder im Ausdrucke Spinozas als *natura naturans* bezeichnen. Das ist die Natur als absolutes Vermögen.

Dieses Resultat erscheint zusammengefaßt in folgendem Schema:

Substantia = Deus = Natura = Attributa ejus.

Natura naturans

Cogitatio	Extensio
(res cogitans)	(res extensa)
cogitatio infinita	extensio infinita
infinita cogitandi potentia.	quantitas infinita.

Kritischer Zusatz über das Verhältniß der zahllosen und bestimmten Attribute und die unvermeidliche Antinomie, welche der Spinozismus in diesem Punkte begeht.*

Wir machen der Darstellung, die wir von dem Begriff des Attributs in den obigen Vorlesungen gegeben haben, die Einwände selbst, die wir von dem unterrichteten Leser erwarten. Wir behaupten keineswegs, daß unsere Auseinandersetzung den problematischen Begriff von jedem Widerspruch befreit habe, aber der Widerspruch, der sich an dieser Stelle entdeckt, kommt auf die Rechnung des Spinozismus und fällt mit dessen ganzer Verfassung zusammen, d. h. es ist derselbe, in dem Spinozas philosophischer Geist überhaupt befangen war, und den unsere Kritik nach vollendeter Darstellung aufklären wird. Es findet also im Attribut kein besonderer Widerspruch statt, sondern ein solcher, der sich mit der übrigen Lehre verträgt und im Charakter des Spinozismus vollkommen begründet ist. In diesem Sinne wollen wir den streitigen Punkt erörtert haben.

Es liegt auf der Hand, daß zwischen den zahllosen Attributen und den beiden bestimmten eine Antinomie existirt, die Spinoza begehen mußte, und darum selbst nicht einsehen konnte.

1.

Wenn die eine Substanz in zahllosen Attributen besteht, so sind diese die unendlichen Vermögen eines und desselben Wesens, und es muß von ihnen gelten, was Spinoza ausdrücklich von den bestimmten Attributen behauptet, daß sie zusammenwirken und darum in **jeder** Erscheinung coincidiren. Also werden sie ohne Zweifel auch im **Menschen**, wie in jedem andern Dinge, zusammenwirken, und wenn der Mensch die Vermögen, die in ihm selbst wirken, zu erkennen und darum zu unterscheiden vermag, so

* Cf. Sp. Epist. 65. 66. 67.

muß er alle Attribute klar und deutlich einsehen können, und es ist kein Grund da, warum er sich mit jenen beiden begnügt.

Also wenn die Substanz in zahllosen Attributen besteht, so sind auch alle erkennbar, und es läßt sich nicht rechtfertigen, warum die Erkenntniß nur zwei Attribute unterscheidet.

2.

Wenn in der That im Menschen nur Denken und Ausdehnung thätig sind, so erschöpfen diese beiden Attribute das Vermögen der Substanz, so sind sie die einzigen Attribute, und wenn es dennoch zahllose giebt, so müssen diese unter jenen befaßt sein. Es ist nun freilich richtig, daß im Denken und in der Ausdehnung zahllose Vermögen existiren, die wir nicht als blose Modifikationen betrachten können, denn die Modifikation ist immer ein Ding und nie ein ewiges Vermögen. Allein diese Vermögen, da sie aus dem allgemeinen Denken und der allgemeinen Ausdehnung folgen, sind nicht mehr im Sinne Spinozas ursprüngliche Begriffe, von denen es heißt: per se concipi debent, und darum können sie nicht mit dem Worte Attribut bezeichnet werden.

3.

Darum ergiebt sich folgendes Dilemma. Entweder begreifen die zahllosen Attribute Denken und Ausdehnung in sich, und diese sind Attribute unter anderen, oder Denken und Ausdehnung begreifen unter und in sich die zahllosen Attribute. In dem ersten Fall darf die Unterscheidung der Attribute nicht bei Zweien stehen bleiben, in dem andern Fall sind die zahllosen Vermögen nicht mehr im spinozistischen Wortsinn Attribute.

Wenn Denken und Ausdehnung in Wahrheit die einzigen Attribute sind, die im Menschen wirken, so sind sie die einzigen überhaupt, und dann sind die Attribute der Substanz nicht zahllos, oder die zahllosen Vermögen derselben nicht Attribute. Wie löst sich dieses Dilemma?

4.

Spinoza behauptet in der Substanz **zahllose** und im Menschen **bestimmte** Attribute, d. h. die Substanz begreift nach ihm in jedem Sinne **mehr** in sich, als der Mensch; jene ist Weltprincip, dieser ist vorübergehende einzelne Erscheinung. Der Abstand zwischen beiden ist in dem Verstande Spinozas so groß, daß er unmöglich in dem beschränkten Raum der menschlichen Figur alle die Vermögen vereinigt denken kann, die in der schrankenlosen Substanz wirken. Ihm ist der Mensch nicht mehr Substanz, wie bei Cartesius, sondern Modus. In diesem Modus wirken zwei Vermögen und nicht mehr, denn aus Denken und Ausdehnung erklärt sich das ganze menschliche Dasein. Daß nun in einem **Modus** zwei Vermögen wirken, ist für Spinoza Grund genug, um in thesi zu erklären: es giebt nicht bloß zwei Vermögen, sondern zahllose. Daß die Substanz mehr ist, als der Modus, und mithin als der Mensch, diese Grundanschauung ist im Spinozismus weit mächtiger, als das Identitätsprincip, wonach freilich alle Attribute zusammenwirken und darum in jeder Erscheinung existiren müssen. Man muß gewiß eine ganz andere Anschauung vom Menschen haben, als Spinoza, wenn man mit apodiktischer Sicherheit behaupten will, daß die Vermögen im Menschen nicht Kräfte unter Kräften, sondern die absoluten Vermögen, die einzig denkbaren sind.

5.

Wenn Spinoza den Widerspruch, den wir erklärt haben, nicht begangen hätte, so wäre er nicht das naive Muster des Dogmatismus, das wir in ihm erkannt haben. Wenn Spinoza Denken und Ausdehnung, diese beiden Attribute im Menschen, für die alleinigen Attribute Gottes erklärt hätte, so wäre ihm der Mensch eine **beschränkte Substanz** gewesen, und er hätte einen Begriff fassen müssen, der ihn entweder zu **Cartesius** zurückgebracht oder bis zu **Leibnitz** vorwärts getrieben hätte.

6.

Aber hätte sich Spinoza nicht wenigstens Eines sagen müssen, indem folgende Betrachtung seinem Geiste unwillkürlich begegnete: wenn die Substanz aus zahllosen Attributen besteht, von denen ich selbst nur zwei erkenne, so erkenne ich die Substanz nicht ganz, also erkenne ich sie gar nicht, so kann ich von anderen Attributen außer diesen beiden nichts wissen, also überhaupt nicht von ihnen reden, und nichts ist weniger gerechtfertigt' als das Wort infinita attributa in den Sätzen der Ethik? Dies hätte sich freilich Spinoza sagen müssen, wenn er ein kritischer Philosoph gewesen wäre und vor seiner Ethik die Kritik der reinen Vernunft gekannt hätte. Dann würde Spinoza einen andern Begriff vom Menschen gefaßt und noch mehr in ihm gefunden haben als nur eine beschränkte Substanz, geschweige denn einen Modus.

Unser Resultat mithin ist: Der Begriff des Modus, der in die Logik Spinozas gehört und das menschliche Dasein unter sich befaßt, erklärt und begründet vollkommen den Widerspruch, welchen der Spinozismus in der Lehre vom Attribut begeht. Hätte Spinoza diesen Widerspruch nicht begangen, so wäre er nicht Spinoza gewesen, sondern entweder Cartesius, oder Leibnitz, oder Kant. Hätte Spinoza diesen Widerspruch eingesehen, so würde er ihn nicht begangen haben.

Zweiundzwanzigste Vorlesung.

Die Lehre vom Modus.

Die bewirkte Natur oder die natura naturata.

1) Der Modus. 2) Die unendlichen und endlichen Modi.
3) Substanz und Modi. Das Verhältniß der beiden Naturen.

Der Inhalt der vorigen Vorlesung war die Substanz unter den beiden Attributen des Denkens und der Ausdehnung oder, um dafür den spinozistischen Ausdruck zu setzen, die natura naturans. Denn unter dieser versteht Spinoza die Substanz als wirkende Macht, d. h. das ursprüngliche Wesen oder den ursprünglichen Begriff in der nähern Bestimmung eines ewig wirkenden Vermögens. Die active Natur ist im Spinozismus die Gottheit, sofern sie als Weltproceß in der Form der Causalität oder als die freie Ursache aller Dinge betrachtet wird. *

Da nun Denken und Ausdehnung dasselbe Wesen ausdrücken, so existirt in der Sphäre des Denkens als vorgestelltes Dasein oder als Begriff, was sich in der Sphäre der Ausdehnung als ausgedehntes Dasein oder als Körper darbildet, so hat jedes

* Per naturam naturantem nobis intelligendum est id, quod in se est et per se concipitur, sive talia substantiae attributa, quae aeternam et infinitam essentiam exprimunt, h. e. Deus, quatenus ut causa libera consideratur. Eth. I. Prop. 29. Schol.

Ding zugleich eine ideale und eine materielle Existenz, welche beide einander vollkommen entsprechen. Im Denken wird der Körper vorgestellt, in der Ausdehnung wird die Vorstellung verkörpert. Diesen Unterschied des denkenden und materiellen Daseins bezeichnet die moderne Philosophie mit den entgegengesetzten Ausdrücken, als Spinoza. Jene nennt das ideale Dasein subjectiv oder formal, das materielle dagegen objectiv; Spinoza nennt umgekehrt das körperliche Dasein esse formale und das gedachte esse objectivum. Alles, was in der Ausdehnung formaliter existirt, das ist objective im Denken. Darum verhält sich die Ausdehnung zum Denken, wie das Ideat zur Idee oder wie das Ding zur Vorstellung. Mithin giebt es keine Dinge ohne Vorstellungen und keine Körper ohne Begriffe, also keine begriffslose Materie und keine formlose Ausdehnung. Aber ebenso wenig giebt es Begriffe ohne Dinge, keine bloßen Vorstellungen, es giebt kein Denken jenseits der Ausdehnung, also kein Denken, welches sich denkt, d. h. kein Selbstbewußtsein.

Also die Einheit von Denken und Ausdehnung oder die natura naturans läßt im Verstande Spinozas weder das Denken jenseits der Ausdehnung zum Selbstbewußtsein kommen, noch die Ausdehnung jenseits des Denkens zur geist- und gedankenlosen Materie, zur bloßen moles quiescens herabsinken. Der Gegensatz des rein Immateriellen und des rein Materiellen, worauf sich die Philosophie des Cartesius gegründet hatte, verschwindet im Begriff der spinozistischen Einheit. Wie Denken und Ausdehnung von Ewigkeit her identisch sind, so ist die denkende Natur niemals gewesen ohne die ausgedehnte, so sind von Ewigkeit her die Körper gedacht und die Gedanken verkörpert worden. Dies führt uns auf einen neuen Begriff, mit dem sich die Ordnung der methaphysischen Principien des Spinozismus abschließt. Der erste Grundbegriff war die Substanz oder das ursprüngliche Wesen. Der zweite bestimmte als Attribut die ewigen Vermögen

der Substanz und erklärte das ursprüngliche Wesen als die wirkende Ursache. Der Begriff der Ursache verlangt den der Wirkung. Dieser dritte Grundbegriff zu dem Begriff des unendlichen Wesens oder der Substanz und zu dem Begriff des unendlichen Vermögens oder des Attributs ist der Begriff des Endlichen oder des Modus.

1. Der Modus.

Offenbar ist der Begriff des Modus in der Substanz enthalten, denn indem die letztere begriffen wurde als die inwohnende Ursache aller Dinge, so schließt diese Definition den Begriff des Dinges in sich; dieser Begriff tritt mit der Substanz zugleich auf und muß darum ohne Weiteres aus ihr gefolgert werden. Daß es überhaupt Dinge oder endliche Wesen giebt, diese Nothwendigkeit liegt in der Substanz, denn sie ist das Wesen der Dinge, wie es in dem Begriffe des Raumes unmittelbar liegt, daß es Figuren geben muß. Damit ist natürlich nicht gesagt, daß diese bestimmten einzelnen Dinge nothwendig existiren, eben so wenig, wie aus dem Raum die nothwendige Existenz gerade dieser Figuren folgt. Ist aber der Begriff des Modus überhaupt ebenfalls ursprünglich gegeben, so läßt er sich, wie die früheren Grundbegriffe, nur auf dem Wege der Definition, nicht auf dem des Beweises darstellen. Bevor wir diese Definition in die Worte Spinozas fassen, wollen wir versuchen, uns den Begriff des Modus selbständig aufzuklären. Was ist also das endliche Wesen? Offenbar dasjenige, welches ein Ende hat und mithin äußerlich beschränkt wird durch ein anderes Wesen, das selbst endlich, derselben Beschränkung von Außen unterworfen ist. Das Endliche überhaupt besteht demnach in einer endlosen Kette von Dingen, worin jedes Glied durch die anderen bedingt und eingeschränkt wird. Wir erklären darum mit Spinoza das endliche Wesen als ein solches, welches durch ein anderes

seines Gleichen begrenzt werden kann. * Da nun der Modus den Begriff des Dinges oder des endlichen Wesens ausdrückt, so definiren wir ihn mit Spinoza als dasjenige, welches nicht in sich, sondern in Anderm ist, und mithin auch nicht durch sich, sondern durch Anderes begriffen wird. ** Diese Erklärung ist ebenfalls, wie jene der Substanz, eine einfache Tautologie, denn sie spricht nur aus, was im Begriff des Endlichen liegt. Aber die klare und deutliche Einsicht in diesen Begriff ist um so wichtiger, weil sich der gewöhnliche Verstand nur zu leicht darüber täuscht, indem er die Dinge neben einander stellt, jedes einzelne als ein beziehungsloses Dasein auffaßt und auf diese Weise das Endliche außer den Zusammenhang setzt, wodurch es allein erklärt werden kann. Der spinozistische Begriff des Modus verneint diese ungewisse und charakterlose Vorstellung. Es bedarf in der That keinen hohen Grad von Scharfsinn, sondern nur eine mäßige Klarheit, um einzusehen, daß alles Endliche begrenzt und alles Begrenzte durch ein Anderes außer ihm bestimmt wird, daß darum die Endlichkeit überhaupt in einem endlosen Zusammenhang von Dingen besteht, und das endliche Dasein immer in Anderm ist und durch Anderes begriffen wird. Wollten wir es für sich begreifen, so würden wir es aus dem Zusammenhang der Dinge herausreißen, so würde es aufhören, endlich zu sein, und unendlich werden: es wäre nicht mehr in Anderm, sondern in sich, und nicht mehr durch Anderes, sondern durch sich begriffen; also überhaupt nicht mehr Modus, sondern Substanz.

Aus dem klaren Begriffe des Endlichen folgt ohne Schwierigkeit Spinozas gesammte Lehre vom Modus. Das Endliche besteht nur in der Grenze, die Grenze besteht nur im unmittel-

* Ea res dicitur in suo genere finita, quae alia ejusdem naturae terminari potest. Eth. I. Def. 2.

** Per modum intelligo id, quod in alio est, per quod etiam concipitur. Eth. I. Def. 5.

baren Zusammenhange der Dinge: mithin enthält der Begriff der Endlichkeit den continuirlichen Zusammenhang aller begrenzten und endlichen Wesen. Daraus folgt als die nächste Consequenz, daß mit einem endlichen Wesen alle gegeben sind, denn nur in der Begrenzung durch die anderen, also nur im Zusammenhange mit allen übrigen ist überhaupt etwas endlich.

Hieraus ergiebt sich ein bedeutsamer Unterschied im Begriffe des Modus, den wir erklären müssen, bevor wir das Verhältniß auseinandersetzen, worin die Modi zur Substanz stehen, und dasjenige, welches unter ihnen selbst Statt findet.

2. Die unendlichen und endlichen Modi.

Der Modus begreift das endliche Dasein überhaupt und bezeichnet deshalb einmal den continuirlichen Zusammenhang aller endlichen Dinge, denn dieser ist der volle Begriff der Endlichkeit, und dann in diesem Zusammenhang die bestimmten Dinge oder die einzelnen endlichen Erscheinungen. Wie unterscheiden wir nun diese beiden Bestimmungen, die offenbar in dem Begriffe des Modus enthalten sind? Die einzelnen Erscheinungen sind beschränkt, darum sind sie schlechthin endlich; sie sind von außen beschränkt und existiren mithin unter einer äußeren oder accessorischen Bedingung, darum sind sie schlechthin zufällig. Unter diesem Gesichtspunkt aufgefaßt sind die Modi, sofern sie die einzelnen Erscheinungen ausdrücken, endlich und zufällig.

Dagegen der continuirliche Zusammenhang aller endlichen Dinge ist nicht endlich, denn er erstreckt sich in's Endlose, und nicht zufällig, denn er existirt nicht bedingungsweise, weil er nicht von außen beschränkt wird. Unter diesem Gesichtspunkt aufgefaßt sind die Modi, sofern sie den continuirlichen Zusammenhang aller Dinge oder die Endlichkeit überhaupt ausdrücken, unendlich und nothwendig.

Wir unterscheiden mithin im Begriffe des Modus die unendlichen und nothwendigen Modificationen von den endlichen und zufälligen. Spinoza selbst trifft diesen Unterschied, denn er redet in mehreren Lehrsätzen der Ethik von unendlichen und nothwendigen Modificationen, und dieser Begriff mag den Zeitgenossen des Philosophen nicht geringere Schwierigkeiten gemacht haben, als seinen heutigen Darstellern. Auch scheint es auf den ersten Blick als ein unbegreiflicher Widerspruch, daß der Modus, der ja im Gegentheil der Substanz besteht, durch dieselben Prädicate, wie diese, bezeichnet wird. Allein dieser Schein verschwindet, sobald man in den Begriff der Endlichkeit die deutliche Einsicht gewonnen hat, und man sieht leicht, daß Spinoza unter den unendlichen Modificationen nichts Anderes gedacht hat, als jenen endlosen Zusammenhang alles Endlichen, den wir als ein nothwendiges und integrirendes Moment des Begriffs erkannt haben. Er bezeichnet in jenen Sätzen der Ethik die unendlichen Modi als solche, die unmittelbar aus den Attributen Gottes folgen, oder als die nothwendigen Aeußerungen der göttlichen Vermögen. Als ihn nun einer seiner Freunde um Beispiele bat für diese auffallende und scheinbar ungereimte Bestimmung, so gab ihm Spinoza in seiner Antwort drei solcher Beispiele, von denen jedes den continuirlichen Zusammenhang der endlichen Wesen oder die Totalität der Dinge, also genau den Begriff bezeichnet, den wir unter dem Namen der unendlichen Modi dargestellt haben.

Betrachten wir die Substanz als die denkende Natur oder als das unendliche Denken. Die Modi desselben sind die bestimmten Denkacte, die unter einschränkenden Bedingungen Statt finden und sich zu dem unendlichen Denken ähnlich verhalten, wie die Figuren zum Raum. Das eingeschränkte Denken besteht in den Vorstellungen oder den Ideen. Die einzelnen Ideen sind demnach die endlichen und zufälligen Modi des Denkens. Dagegen der continuirliche Zusammenhang aller Ideen oder der

unendliche Verstand, worin die Vorstellungen und Gedanken sämmtlich begriffen sind, ist die unendliche und nothwendige Modification dieses Vermögens.

Betrachten wir die Substanz als die ausgedehnte Natur oder als die unendliche Ausdehnung. Die Modi derselben sind die bestimmten Gestalten der Ausdehnung, die unter einschränkenden Formen auftreten. Die beschränkte Ausdehnung besteht in den Körpern, und die einzelnen Körper, welche entstehen, um zu verschwinden, sind die endlichen und zufälligen Modi der Ausdehnung. Dagegen der continuirliche Zusammenhang aller Körper oder die Bewegung und Ruhe, worin alles körperliche Dasein sich befindet, ist in diesem Attribut die unendliche und nothwendige Modification.

Betrachten wir zuletzt die Substanz ohne Rücksicht auf die bestimmten Attribute als die wirkende Natur überhaupt oder als die natura naturans. Die Modi dieses absolut unendlichen Wesens sind die bestimmten eingeschränkten Wesen oder die Dinge. Die einzelnen Dinge sind die endlichen und zufälligen Modi der Substanz, dagegen der continuirliche Zusammenhang aller Dinge oder das gesammte Universum deren unendliche und nothwendige Modification.

Das sind die Fälle, welche Spinoza selbst anführt, um den Begriff der unendlichen Modi zu verdeutlichen. Er sagt am Schluß des 66. Briefes: „Die Beispiele, welche Du verlangst, sind im Denken der absolut unendliche Verstand (intellectus absolute infinitus); in der Ausdehnung Bewegung und Ruhe (motus et quies); endlich die Form des gesammten Universums, die bei dem Wechsel der zahllosen Modi dennoch immer sich gleich bleibt (facies totius Universi, quae, quamvis infinitis modis variet, manet tamen semper eadem)." *

* Ep. 66 sub finem.

3. Substanz und Modi.

Aus der Begriffsbestimmung des Modus ergiebt sich unmittelbar der Unterschied, der zwischen dem Modus und der Substanz Statt findet. Sie erscheinen unter entgegengesetzten Prädicaten, wenn wir die Definitionen beider mit einander vergleichen. Die Substanz schließt jede Determination von sich aus, dagegen die Modi begreifen alle Determinationen in sich; jene ist das ens absolute indeterminatum, diese dagegen sind certi et determinati. Die Substanz ist das unendliche und darum einzige Wesen, die Modi dagegen sind endlich und darum viele; jene ist nothwendig, diese sind zufällig. Die Substanz ist nothwendig, weil sie durch sich selbst existirt; die Modi sind zufällig, weil sie durch Anderes sind und von außen bewirkt werden; jene ist causa sui, diese sind contingentia. Die Nothwendigkeit der Substanz ist absolut, denn es ist die innere oder immanente Nothwendigkeit; dagegen die der Modi ist relativ, denn es ist die äußere oder hypothetische Nothwendigkeit. Jede endliche Erscheinung existirt nur bedingungsweise, denn sie ist nur unter der Bedingung, daß andere auch sind; sie ist nichts für sich, sondern Alles mit und durch Andere: darum ist ihr Dasein nur ein mögliches, und der Begriff schließt in diesem Falle die wirkliche Existenz nicht ohne Weiteres in sich. Darum sagt Spinoza: die Modi, obgleich sie sind, können dennoch gedacht werden als nicht existirend (modi quamvis existant, concipi possunt ut non existentes). Endlich, um den ganzen Unterschied dieser beiden Begriffe durch die Hauptbestimmung zu entscheiden, so ist die Substanz überall das wirkende Princip, die causa essendi, wie sich Spinoza einmal treffend genug in der Weise der Scholastiker ausdrückt (I, 14 Cor.), dagegen die Modi überall das bewirkte Dasein. Die Substanz in ihren wirkenden Vermögen war die natura naturans. Das Reich der

Modi oder das bewirkte Dasein überhaupt bildet im Unterschiede davon die natura naturata. Im Hinblick auf diese Bestimmungen erklärten wir in einer frühern Vorlesung, die Substanz sei die natürliche Weltordnung und sie begreife demnach in sich die wirkende Natur oder die natura naturans und die bewirkte Natur oder die natura naturata. Unter der letztern verstehen wir also die Welt der Erscheinungen, sofern sie als Folge der Substanz oder als das ewige System der Wirkungen betrachtet wird. Genau in diesem Verstande giebt Spinoza die Erklärung dieses Begriffs, indem er sagt: „ich verstehe unter der bewirkten Natur alles dasjenige, was aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur oder eines der göttlichen Attribute folgt, d. h. alle Modi der göttlichen Attribute, sofern sie betrachtet werden als Dinge, welche in Gott sind und welche ohne Gott weder sein noch begriffen werden können.“ *

Diese Stelle entscheidet, wie mir scheint, auf eine sehr bündige und unwidersprechliche Weise den Begriff, welchen Spinoza von den Dingen und damit von der endlichen Erscheinungswelt gehabt hat, und wie dem Geiste dieses Philosophen jener Dualismus zwischen Substanz und Modus fremd gewesen ist, welchen die heutigen Darsteller ihm aufbürden. Dieselben, welche den Begriff des Attributs lediglich aus dem menschlichen Verstande schöpfen wollen, weil sie ihn aus der Substanz nicht abzuleiten wissen, versuchen noch eifriger, den Begriff des Modus von der Substanz fern zu halten und ihn gleichsam durch eine Verwirrung des menschlichen Verstandes zu entschuldigen. Allein, wenn jene Lehre vom Attribut sich wenigstens noch auf eine grammatische

* Per Naturam naturatam intelligo id omne, quod ex necessitate Dei naturae, sive uniuscujusque Dei attributorum sequitur, hoc est, omnes Dei attributorum modos, quatenus considerantur ut res, quae in Deo sunt et quae sine Deo nec esse nec concipi possunt. Eth. I. Prop. 29. Schol.

Zweideutigkeit in der bezüglichen Erklärung Spinozas berufen konnte, so müssen sie beim Modus eine offenbare Gewaltthat an den Worten Spinozas begehen, um diesen Begriff in eine Schöpfung der menschlichen Imagination zu verwandeln. Die Modi sind als System die natura naturata; diese bildet den vollen Begriff des Modus, und es ist darum nicht wahr, daß der Begriff der natura naturata ein Abfall sei von dem Begriff der Substanz, und daß mit dieser Betrachtung das gewöhnliche Weltbewußtsein an die Stelle des philosophischen trete. Die natura naturata nämlich besteht nicht in den einzelnen isolirten, sondern in den vergänglichen Dingen, d. h. sie besteht nicht in Dingen, sondern in Modi, und ich begreife darum nicht, wie ein mit dem Spinozismus vertrauter Geschichtschreiber der neuern Philosophie sagen konnte: „Auf dem Standpunkte der Imagination, welcher die Modi als einzelne Dinge betrachtet, entsteht die Anschauung der natura naturata!“ * Wir werfen die Frage auf: entsteht auf einem andern Standpunkte der Betrachtung die Idee der natura naturans, auf einem andern die der natura naturata? Diese beiden Begriffe verhalten sich offenbar zu einander nach ihrem wörtlichen Ausdrucke, wie Ursache und Wirkung. Entsteht auf einem andern Standpunkte der Betrachtung die Kategorie der Ursache, auf einem andern die der Wirkung? Die Frage entscheidet sich von selbst, und es wird Niemand einfallen, den Begriff der Causalität auf solche Weise zu trennen und die getrennten Momente wie Rollen an verschiedene Personen oder Formen des Bewußtseins zu vertheilen. Der Begriff der natura naturans wäre ein sinnloses Wort, wenn er nicht unmittelbar und unauflöslich verbunden wäre mit dem der natura naturata, denn was wäre die Ursache ohne Wirkung? Wenn darum jene Darstellung des Spinozismus im Ernste die natura naturata

* Erdmann, Geschichte der neuern Philosophie I. 2, Seite 66.

herleitet aus der Imagination, so ist sie gezwungen, auf demselben Standpunkte den Begriff der natura naturans entspringen zu lassen; so muß sie die Substanz in ihren wirkenden Vermögen auch für ein Product der Imagination und darum die ganze Philosophie Spinozas für ein Spiel der menschlichen Einbildung erklären. Wenn Spinoza in seinem Hauptbegriff das göttliche Wesen erklärt als die inwohnende Ursache aller Dinge, sind dann alle Dinge außerhalb dieser Ursache? Das müßten sie sein, wenn sie ausgeschlossen wären vom Begriff der Substanz, und sie wären davon ausgeschlossen, wenn sie nur der Imagination, aber nicht dem Denken erschienen.*

Wenn es aber feststeht, daß der Begriff des Modus die Welt der endlichen Dinge umfaßt, und daß dieser Weltbegriff kein Entwurf der menschlichen Imagination, sondern eine unmittelbare und nothwendige Folge von dem Begriff der Substanz selbst ist, so entscheidet sich ohne Mühe die letzte Frage der spinozistischen Metaphysik, nämlich das Verhältniß der beiden Naturen, der natura naturans und der natura naturala. Derselbe Gedanke, der Substanz und Modus in den einen Begriff der omnium rerum causa immanens faßt, verknüpft auch jene beiden Naturen.

* Die natura naturata begreift alle Dinge in sich. Alle Dinge sind die Dinge im Zusammenhang oder in der gegenseitigen Determination. Die determinirten Dinge sind vergängliche Erscheinungen oder Modi, sie sind Wirkungen oder Effecte. Das Vergängliche ist nicht ohne das Ewige, die Wirkung nicht ohne die Ursache, die Ursache nicht ohne letzte Ursache oder causa sui zu denken. Darum können die Modi ohne Gott und die natura naturata ohne die natura naturans weder sein noch begriffen werden. So lautet der Sinn und die Worte Spinozas. Erdmann behauptet an der angeführten Stelle: „Auf dem Standpunkte der Imagination entsteht die Anschauung der natura naturata (etwa unsere Welt), d. h. aller Modi der

Wie verhält sich Gott und Welt im Spinozismus? Denn das ist der Sinn jener Begriffe, wenn wir das Gewand der philosophischen Kunstausdrücke davon abziehen. Wir wollen hier am Schluß der gegenwärtigen Untersuchung dieses höchste Verhältniß in der Kürze bestimmen, wie es nach dem Verstande Spinozas allein gedacht werden kann, ohne jetzt die vielen Mißverständnisse zu verfolgen, denen Spinozas Lehre vornehmlich in diesem Punkte ausgesetzt war. Dabei möge die wohlbegründete Voraussetzung gelten, daß Spinoza das Verhältniß jener beiden Naturen in der Form der Einheit begreifen mußte, und daß sich der Genius seiner Philosophie verleugnen würde, wenn er in diesem Problem den Gedanken der Einheit und des inneren Causalzusammenhangs aufgäbe. Es darf mithin zwischen der wirkenden und bewirkten Natur, zwischen der unendlichen und endlichen Welt weder von einer Kluft noch von einem Uebergange geredet werden. Denn die Kluft wäre der unvermittelte Gegensatz, und der Uebergang wäre das transitorische Verhältniß. In dem einen Fall würde die Einheit und in dem andern die Immanenz aufgehoben. Der unmittelbare Gegensatz ist Dualismus, und der Uebergang ist ein Act entweder willkürlicher d. h. moralischer,

Attribute Gottes, sofern sie als Dinge angesehen werden." Dazu citirt er die bezügliche Stelle Spinozas in folgender Weise: Per naturam naturatam intelligo omnes Dei attributorum modos, quatenus considerantur ut res. Aber Spinoza sagt an derselben Stelle: — quatenus considerantur ut res, quae in Deo sunt et quae sine Deo nec esse nec concipi possunt. Was ist für ein Unterschied zwischen res und res, quae in Deo sunt? Der Unterschied zwischen Dingen und Modi, der Unterschied zwischen unserer Welt, wie Erdmann sagt, und der natura naturata des Spinozismus, der Unterschied zwischen der Imagination und dem Denken, zwischen der gottverlassenen und der göttlichen Weltanschauung.

oder gesetzmäßiger d. h. naturnothwendiger Bewegung. Der willkürliche Uebergang von Gott zur Welt besteht im Acte der Schöpfung, die ohne Wille und Verstand nicht gedacht werden kann; der naturnothwendige ist entweder Emanation oder Entwicklung, je nachdem die Welt gedacht wird als ein Ausfluß oder als eine Erfüllung der Gottheit.

Das Princip des Spinozismus, das Gott als die eine Substanz begreift, entscheidet das Verhältniß von Gott und Welt unmittelbar gegen den Dualismus, die Schöpfung, die Evolution. Der Dualismus von Gott und Welt ist eine cartesianische Vorstellung, deren Widersprüche Spinoza erkannt und gelöst hat. Weil Gott das eine Wesen ist, welches Alles in sich begreift, und außer dem nichts Selbständiges existirt, darum kann zwischen Gott und Welt im Spinozismus kein Hiatus Statt finden. Weil der Gott Spinozas das schrankenlose Wesen ist, darum schließt er die beschränkenden Vermögen des Verstandes und Willens, also das planmäßige Handeln und damit die Möglichkeit der Schöpfung von sich aus. Endlich weil Gott das absolut vollkommene Wesen ist, darum kann er sich nicht vervollkommnen, darum giebt es in ihm keine Perfektibilität, also keine Entwicklung, sondern nur gesetzmäßiges und nothwendiges Dasein.

Es bliebe mithin für das Verhältniß der beiden Naturen nur die Emanation übrig, eine Vorstellungsweise, die Manche dem Spinozismus aufgedrängt haben, wahrscheinlich unter dem Vorurtheil, daß diese Philosophie mit kabbalistischen Lehren in einem genauen Zusammenhang stehe. Indessen mit der sichern und streng geregelten Verfassung des Spinozismus verträgt sich wenig ein so unbestimmter und zügelloser Gedanke. Denn die Emanationstheorie denkt sich die Welt als einen Ausfluß der Gottheit, der in der Form eines besondern Actes Statt findet; darum muß es für diese theosophische Anschauung einen ursprüng-

lichen Zustand Gottes geben, bevor die Welt emanirt, und das göttliche Wesen selbst muß mithin als ein veränderliches und wandelbares erscheinen: eine Vorstellung, die unmittelbar den geschlossenen Begriff des Absoluten vernichtet und in eine endlose Reihe von Vorgängen auflöst.

Wenn nun das Verhältniß zwischen Gott und Welt weder den Dualismus noch den Uebergang zuläßt, so kann die Frage nur die sein, in welcher Form die Einheit beider gefaßt werden müsse. Gott ist die wirkende Natur, und die Welt ist deren Folge: der Unterschied von Ursache und Wirkung ist im Spinozismus der Unterschied von Gott und Welt; der Zusammenhang von Ursache und Wirkung ist im Spinozismus der Zusammenhang von Gott und Welt. Ist Gott die inwohnende Ursache aller Dinge, so sind alle Dinge seine nothwendige und darum ewige Folge, so ist das natürliche All in dem göttlichen Wesen begründet und darum mit ihm gegeben, d. h. es ist weder geschaffen noch entstanden, sondern es ist von Ewigkeit zu Ewigkeit. Die einzelnen Dinge sind endlich und darum vorübergehend, sie entstehen und vergehen zufolge ihrer gegenseitigen Determinationen, aber ihr Zusammenhang oder die Welt in ihrer gesetzmäßigen Bildung ist ein göttliches und mithin ewiges Dasein.

Die Frage nach dem Ursprunge der Dinge ist eine sinnlose Frage, womit sich die menschliche Phantasie ergötzen mag, die aber Niemand der Philosophie ernstlich aufgeben sollte. Denn entweder ist die Natur ursprünglich, oder sie ist es nicht. In dem ersten Fall kann man sie nicht ableiten, denn das Ursprüngliche ist durch sich selbst; in dem andern kann man sie nicht begreifen, denn wäre sie durch ein anderes Wesen entstanden, so wäre dies geschehen durch einen grundlosen und darum unbegreiflichen Act. Ist die Natur ursprünglich, so kann man sie nicht ableiten wollen, also auch nicht nach ihrem Ursprunge fragen; ist die Natur abgeleitet und von außen bedingt, so kann

der menschliche Verstand niemals ihren auswärtigen Ursprung begreifen.

Es giebt daher auf jene häufige Frage nach der Entstehung der Dinge eine doppelte Antwort, je nachdem das menschliche Bewußtsein befangen ist in dem gewöhnlichen Dualismus, oder sich erhoben hat zur Anschauung der ewigen Einheit. Um diese Antwort in dichterische Aussprüche zu fassen, so müßte sie entweder die Unbegreiflichkeit der Natur mit jenen Worten Hallers behaupten: „In's Innere der Natur dringt kein erschaffner Geist!" oder die Göttlichkeit der Natur mit den Worten Göthes erklären: „Natur hat weder Kern noch Schaale, Alles ist sie mit einem Male." Dieser Ausspruch des verwandten Dichters trifft den Sinn der spinozistischen Weltanschauung. Wie die Substanz nie ohne die Attribute, und die Attribute nie ohne die unendlichen Modifikationen waren, so war die natura naturans nie ohne die natura naturata, die ewige Ursache nie ohne die ewige Wirkung, Gott nie ohne das natürliche Universum.

Wir überschauen das System Spinozas, dessen metaphysische Grundbegriffe sich hiermit abschließen, in folgendem ausführlichen Schema.

Substantia = Deus = Natura = Attributa Dei.

Cogitatio — Extensio

Natura naturans

Natura naturata

Intellectus absolute infinitus — Motus et Quies

Facies totius Universi

Res particulares

Ideae — Corpora (res).

Dreiundzwanzigste Vorlesung.

Die spinozistische Kosmologie oder das System der Dinge.

Gott und Welt im Spinozismus. I. Der dualistische Unterschied. II. Die unmitelbare Einheit. III. Das transitorische Verhältniß. Gesammtresultat.

Die Welt. 1) Die Ordnung aller Dinge. 2) Das Verhältniß der Geister- und Körperwelt. 3) Die Ordnung der körperlichen Dinge.

Der Inhalt der spinozistischen Metaphysik war der Begriff Gottes und Alles, was unmittelbar aus diesem Begriffe folgt. Aus dem Begriffe Gottes folgte unmittelbar das unendliche Dasein, denn unter Gott mußte das Wesen gedacht werden, welches sich selbst begründet oder Ursache seiner selbst ist. Das unendliche Dasein aber erklärte sich als der Zusammenhang aller Dinge oder als Weltordnung, d. i. die Welt nicht als Chaos, sondern als Kosmos. Darum führt uns der vernunftgemäße Gang der Betrachtung im Spinozismus aus dem Begriff Gottes unmittelbar in den Begriff der Welt oder aus der Metaphysik in die Kosmologie. Dieser Uebergang muß genau im Geiste der spinozistischen Methode als ein mathematischer verstanden werden, wobei keine Vermittelungen, weder zeitliche noch moralische, Statt finden, und der darum nicht in auswärtige und dem Spinozismus völlig fremde Vorstellungsweisen übersetzt werden darf, weder in

die der Emanation noch in jene der Schöpfung. Der Dualismus von Gott und Welt hebt die Einheit, der Begriff der Entwickelung hebt die Substanz, der Begriff der Schöpfung und Emanation hebt die reine Immanenz auf: also sind es die wesentlichen Charaktere des Spinozismus, welche durch jene Vorstellungen zerstört werden.

Es ist unmöglich, die Ordnungen der Dinge in der Körper- und Menschenwelt richtig einzusehen, wenn man sich nicht das Princip der gesammten Kosmologie klar gemacht und deutlich begriffen hat, daß der Weltzusammenhang von Spinoza gefaßt wird als die Folge oder, was dasselbe heißt, als die Existenz des göttlichen Wesens. Worin besteht der Weltzusammenhang im Verstande des Spinozismus? Darin, daß die Dinge betrachtet werden als vorübergehende Wirkungen ewiger Vermögen oder als Modi der Attribute: die Attribute waren die näheren Bestimmungen der Substanz, die Modi sind die näheren Bestimmungen der Attribute. Darum ist die Cardinalfrage, von deren Lösung der Gesichtspunkt für die Kosmologie unmittelbar abhängt: wie verhält sich die Substanz zu den Attributen? Wie verhält sich die Substanz zu den Modi? Hier sind zwei irrthümliche Auffassungen zu vermeiden, von denen wir einräumen, daß sie sich leicht darbieten, die aber zugleich, da sie im wichtigsten Punkte Statt finden, allen bisherigen Mißverständnissen des Spinozismus fast ausschließlich zu Grunde liegen. Weil diese Mißverständnisse sich leicht erzeugen und gleichsam auf der Hand liegen, darum sind sie gewöhnlich; weil sie sich über den ganzen Spinozismus verbreiten und dessen Auffassung im Principe verwirren, darum sind sie zu wichtig, um nicht wiederholt bemerkt zu werden.

Ich werde zuerst den Standpunkt zeigen, auf dem jene Irrthümer entspringen, und der sich scheinbar auf Spinozas Lehre selbst gründet. Die Substanz nämlich wird von diesem Systeme erklärt als das schlechthin unendliche und darum in

keiner Weise determinirte Wesen und zugleich für die Einheit aller Dinge. Wenn nun die Substanz oder Gott, so schließen die Einen, das von jeder Determination freie Wesen ist, wie sollte sie in Attributen und Modi existiren? Alles Bestimmte und Endliche muß darum von der Substanz wohl unterschieden und als eine auswärtige Bestimmung betrachtet werden. Attribute und Modi oder die Welt der Erscheinungen muß gleichsam als das Andere der Substanz gelten, das aus dieser selbst nicht unmittelbar erklärt werden kann, und darum entweder als unbegreiflich oder als vollkommen nichtig anzusehen ist, wenn man es nicht etwa aus anderweitigen Gründen ableitet. In jedem Falle findet hier ein Dualismus Statt zwischen der Substanz auf der einen und den Attributen und Modi auf der andern Seite. Dagegen, wenn die Substanz oder Gott, so schließen die Anderen, die Einheit aller Dinge ist, wie sollte man Attribute und Modi davon unterscheiden? Vielmehr müssen beide mit der Substanz unmittelbar identificirt und jene gleichsam aufgelöst werden, entweder in die zahllosen Attribute oder die zahllosen Dinge.

Also der Dualismus auf der einen und die unmittelbare Einheit auf der andern Seite bilden jene irrthümlichen Ansichten, die den Spinozismus verwirren, indem sie sich scheinbar auf seine Worte berufen: die eine setzt an die Stelle des Unterschiedes den Gegensatz oder Dualismus, die andere an die Stelle der Einheit die Einerleiheit oder unmittelbare Identität. Wenn die Substanz das unendliche Wesen ist, so folgt nicht, daß sie ohne die endlichen Dinge existirt, eben so wenig, als der Raum ohne die Körper. Wenn die Substanz die Einheit aller Dinge ist, so folgt nicht, daß sie Eins ist mit den Dingen und daraus besteht, wie das Ganze aus seinen Theilen. Doch verfolgen wir jene paralogischen Auffassungen näher, um genau zu sehen, wie jede von ihnen die Logik des Spinozismus vollkommen verfehlt. Wenn die Substanz den Attributen und Modi entgegengesetzt

wird als ens absolute indeterminatum, so gilt sie als der alleinige Hauptbegriff, und die beiden anderen verlieren in jedem Falle ihre metaphysische oder begriffsgemäße Wahrheit. Wenn die Substanz mit den Attributen identificirt wird, so geht die eine Substanz verloren, und der Begriff des Attributs tritt an deren Stelle, dann gilt das Attribut als der alleinige Hauptbegriff, und die beiden anderen treten in den Schatten. Endlich, wenn man die höchste Ungereimtheit begeht und die Substanz den Dingen gleichsetzt, so wird der Modus zum Hauptbegriff genommen, und von einer Metaphysik ist nicht weiter die Rede. In allen drei Fällen ist das System der spinozistischen Begriffe vernichtet und ein Bruchstück an die Stelle des Ganzen getreten. Es geht hier dem Spinozismus, wie der Religion in der Fabel mit den drei Ringen, von denen jeder seinen Herrn findet, der ausschließlich den seinigen für ächt hält, der eine die Substanz, der andere das Attribut, der dritte den Modus, und wir stimmen dem bescheidenen Richter bei, der unter diesen Umständen alle drei für gleich unächt erklärt. Nur sind wir in dem bessern Fall, als jener Richter im Märchen, daß wir von dem Künstler selbst die Wahrheit der Sache hören können, und wir überlassen es daher dem Philosophen, der jene drei Begriffe gedacht hat, den Werth derselben zu unterscheiden. So viel ist gewiß, daß die Begriffe Substanz, Attribut, Modus aus demselben philosophirenden Verstande hervorgegangen, auf gleiche Weise metaphysisch begründet und in ursprünglichem Zusammenhang mit einander verknüpft sind, und diese einzige Thatsache genügt, um alle Versuche zu entkräften, die den einen oder andern usurpiren und, wie den Ring in der Fabel, zum alleinigen Symbol des Systems machen wollen.

I. Der dualistische Unterschied.

Wir setzen den ersten Fall, der die Attribute und Modi von der Substanz trennt und an der Stelle der Einheit den

Dualismus behauptet. Die modificirten Attribute sind die natura naturata oder der natürliche Kosmos. Was wird aus dieser Welt, abgesondert von der Substanz oder dem göttlichen Wesen? Wenn Alles durch Gott begriffen werden muß, so kann außer demselben Nichts begriffen werden, so muß man mithin den natürlichen Kosmos entweder für unbegreiflich, oder für Nichts erklären, entweder zwischen Gott und Welt im Spinozismus einen Hiatus behaupten, wie Siegwart, oder den Kosmos durch ein Alpha privativum verneinen, wie Hegel, entweder mit jenem den Spinozismus in einer Unbegreiflichkeit zu Grunde gehen lassen, oder mit diesem das System für „Akosmismus" ausgeben. Aber das Eine wie das Andere ist unmöglich. Dem Spinozismus einen Hiatus vorwerfen zwischen Gott und Welt, hieße mitten im System eine gedankenlose Lücke annehmen, das wäre so viel, als den Spinozismus in die Philosophie des Cartesius zurückübersetzen und ihm den Charakter rationeller Weltbetrachtung vollkommen absprechen. Und was will der Akosmismus? Doch nicht im Ernste behaupten, daß der natürliche Kosmos oder die Welt der Erscheinungen im eigentlichen Verstande Spinozas ein wesenloses Ding sei und im Grunde gar keine Realität habe? Das ist richtig, wenn es von den einzelnen Dingen gesagt sein soll, aber diese in ihrer scheinbaren Selbständigkeit sind ohne innern Zusammenhang und bilden keinen Kosmos, sondern ein Chaos. Das Chaos der Dinge ist nichtig, der Kosmos ist ewig, und die Lehre Spinozas ist nur vom Chaos, nicht vom Kosmos, das verneinende Alpha; denn Kosmos ist gesetzmäßiger Zusammenhang, Ordnung der Dinge, oder im eminenten Sinne des Wortes: Welt. Diese Welt bejaht der Spinozismus, aber er läugnet sie nicht; er verneint nicht die Modi, sondern die Dinge, nicht das Dasein der Dinge, sondern die Beständigkeit desselben, und was sind die unbeständigen Dinge Anderes, als vorübergehende Effecte oder Modi? Was

sind die Modi insgesammt Anderes, als die Gesammtkette der Wirkungen oder die im Causalnexus bestehende Erscheinungswelt? Wie sollte diese Welt der Spinozismus verneinen? Dann müßte er die Existenz der Wirkungen, also auch die Existenz der Ursachen, die Causalität überhaupt und in Folge dessen die Substanz selbst für nichtig erklären. Wenn ich mir überhaupt unter Akosmismus etwas Bestimmtes denken soll, so würde ich eine Vorstellung der Art eher mit Augustin, als mit Spinoza verbinden, von dessen naturalistisch gesinnter Philosophie allein das naturgemäße Wesen der Dinge für das wahrhaft Wirkliche erkannt wird.

Es bleibt, wie es scheint, noch ein Mittelweg übrig, um jenen beiden Extremen zu entfliehen, um sowohl den Verlust der Begriffe, als den der Welt zu vermeiden und dennoch die dualistische Ansicht aufrecht zu erhalten, die zwischen Substanz und Kosmos jede innere und wesentliche Gemeinschaft verneint. Aus der Substanz, so wird man in diesem Falle philosophiren, kann die Erscheinungswelt nicht erklärt werden, denn dies hieße den Begriff der Substanz, also das Princip des Spinozismus aufheben; für unbegreiflich kann man den Kosmos eben so wenig halten, denn dies hieße im Spinozismus die Philosophie als solche verneinen; für vollkommen nichtig lassen sich die Dinge ebenfalls nicht erklären, oder man müßte eine augenfällige Thatsache läugnen, wodurch nichts bewiesen würde, als das eigene Unvermögen der Philosophie in Hinsicht ihrer Begriffe. Also was bleibt übrig? Weil der Kosmos nicht aus der Substanz erklärt werden kann, so ist er nicht wahrhaft wirklich; weil aber demselben ohne Zweifel eine gewisse Existenz zukommt, so ist er nicht vollkommen nichtig: darum halbire man die Wirklichkeit und die Nichtigkeit, Sein und Nichtsein, und gebe dem Kosmos von Beiden die Hälfte. Die Wirklichkeit desselben ist nicht wahr, sondern eingebildet, die Erscheinungswelt ist kein Product der Substanz, sondern des

menschlichen Geistes, die Attribute sind vermöge des Verstandes und die Dinge vermöge der Einbildungskraft, beide sind Vorstellungen, nicht Realitäten; jene existiren im Intellectus, diese in der Imagination, also haben die Attribute ein logisches, die Dinge ein imaginäres Dasein, und die Erscheinungswelt überhaupt muß angesehen werden als Product und Vorstellung des menschlichen Geistes. So erklärt Erdmann die sinnliche Welt im Spinozismus, indem er im Principe den Dualisten beitritt, die Substanz und Kosmos, Gott und Welt, wirkende und bewirkte Natur von einander trennen. Diese Ansicht selbst ist schon früher in allen ihren Theilen von uns widerlegt worden. Wenn der ehrliche Dualismus eines Siegwart die Philosophie Spinozas in die cartesianische zurückübersetzte, so zerstört die psychologische Erklärungsweise Erdmanns in entgegengesetzter Richtung die Originalität Spinozas, denn die Erklärung der Attribute aus dem menschlichen Verstande verwandelt dessen System in eine Art von kantischem Kriticismus, und die Erklärung der Dinge aus der Imagination verwandelt es in eine Art von berkeleyschem Idealismus.

In dem Systeme Spinozas hat der menschliche Geist nur die Macht zu erkennen, aber nicht die Macht, die Objecte der Erkenntniß zu produciren, weder die Attribute durch den Verstand, noch die Dinge durch die Einbildung. Und gesetzt auch, die Erscheinungswelt ließe sich für ein Product des vorstellenden Geistes ausgeben, ist sie denn damit erklärt? Woher kommt jene Vorstellung? Nach der Ansicht Spinozas muß sie sein, was jede andere Vorstellung auch ist, nämlich ein Modus des Denkens. Und das Denken? Wenn es wirklich Nichts wäre, als eine Form des menschlichen Verstandes, also selbst eine Vorstellung, so ist der nichtssagende Cirkel geschlossen, in dem sich diese Erklärungsweise bewegt.

Vielmehr verhält sich die Sache so, um sie gleich an dieser Stelle aufzuklären und die menschliche Vorstellungsweise auf ihr

richtiges Maaß zurückzuführen. Der Verstand bringt die Attribute nicht hervor, sondern unterscheidet sie nur, ebenso werden die Dinge in der Imagination nicht producirt, sondern nur unterschieden, sie vereinzelt die Dinge, nimmt dieselben als discrete Existenzen, betrachtet jedes für sich, nicht im Zusammenhange mit allen übrigen; sie ist die gewöhnliche, unphilosophische Vorstellung, welche die Dinge neben einander stellt, den Zusammenhang ihrer gesetzmäßigen Verknüpfung nicht kennt und statt der continuirlichen Linie nichts wahrnimmt als ein Chaos von Punkten: sie betrachtet die Dinge nicht als Modi, sondern als Individuen. Also nicht der Spinozismus, sondern die menschliche Imagination trennt die Dinge von der Substanz, isolirt sie von dem Naturzusammenhange und in dieser Trennung erscheinen sie als einzelne und selbständige Wesen. Nicht das Dasein der Modi, sondern das fixirte, zerstreute, vereinzelte Dasein der Dinge ist imaginär. In Wahrheit sind die Dinge in ewigem Zusammenhange begriffen; es ist unsere unbeholfene Vorstellung, die sie ohne Zusammenhang denkt und in ein verworrenes Chaos auflöst, worin jedes ein abgesondertes und scheinbar selbständiges Dasein für sich führt. In Wahrheit bilden die Buchstaben Wörter, die Wörter einen Satz, der Zusammenhang der Sätze den Sinn. Die kindische Imagination, welche die Dinge nicht im Zusammenhang lesen kann, buchstabirt sie, und wie die Kinder nicht den Sinn der Bücher verstehen, in denen sie buchstabiren, so weiß die Imagination Nichts von dem Sinne und Zusammenhange der Dinge, die sie betrachtet.

Also achten wir genau, welches Problem allein Spinoza durch die menschliche Imagination löst. Wenn ich die Frage aufwerfe: woher kommen die Modi, die schlechthin vergänglichen Dinge, die Welt der Erscheinungen? so antwortet die Philosophie Spinozas mit ihrem Principe: die Wirkungen erklären sich aus der Ursache, das Vergängliche überhaupt aus

dem Ewigen, der Kosmos oder die Welt der Erscheinungen aus der Substanz. Wenn aber die Frage heißt: warum erscheinen mir die Modi als selbständige Dinge, warum erblicke ich viele Dinge neben einander, während doch ein Zusammenhang alle verknüpft und eine Substanz die wahrhafte Wirklichkeit bildet? so lautet die wohlbegründete Antwort: das kommt von der menschlichen Imagination, von dem unvollkommenen und zerstreuten Bewußtsein, das auf der Oberfläche sinnlicher Wahrnehmung verweilt, und darum nicht in das Wesen der Dinge eindringt.

Aber unser gegenwärtiges Problem heißt nicht: warum sind die Modi Dinge, sondern warum sind die Dinge Modi? Darauf läßt sich nicht antworten, wie Erdmann versucht, die Modi oder die natura naturata sei ein Produkt der Imagination.* Das ist ein doppelter Fehler: denn die Imagination producirt nicht, sondern betrachtet nur, und sie betrachtet die Dinge nicht als Modi, sondern die Modi als Dinge (die ohne Einheit d. h. ohne Gott das begrifflose Reich der sogenannten Sinnenwelt bilden); sie betrachtet die Welt nicht als Natur, sondern die Natur als Chaos. Das sind die Gründe, warum wir die dualistische Ansicht in ihren drei Möglichkeiten verwerfen. Der Kosmos ist Folge der Substanz, also ist er weder unbegreiflich, noch nichtig, noch Folge des menschlichen Geistes: darum sind die Meinungen der Siegwart, Hegel und Erdmann Mißverständnisse des Spinozismus.

II. Die unmittelbare Einheit.

Wir setzen den zweiten Fall, wonach die Attribute und Modi oder die natürliche Erscheinungswelt unmittelbar mit der

* S. oben Vorlesung 22, Seite 376. u. 77. Erdmann erklärte an dieser Stelle, daß die menschliche Imagination die Modi als Dinge betrachte, die nach den angezogenen Worten Spinozas ohne Gott (d. h. ohne innern, gesetzmäßigen Zusammenhang) weder sein noch begriffen werden können. Das directe Gegentheil davon ist die Ansicht Spinozas.

Substanz identificirt werden. Nach dieser Ansicht, die sich dem Dualismus gegenüber auf den Einheitsbegriff des Spinozismus gründet, wird die Substanz unmittelbar aufgelöst entweder in die Attribute oder in die Modi. Also werden an die Stelle der Substanz entweder die Attribute oder die Modi gesetzt und in dem einen Fall die Attribute für Substanzen, in dem andern die Dinge für Theile der Substanz ausgegeben. Denn wenn die vielen Dinge unmittelbar der einen Substanz gleichkommen, so bilden sie zusammen genommen deren Einheit, so ergänzen sie sich zur Substanz, und müssen daher als deren Theile betrachtet werden.

Einer neuen Auffassung zu Folge, deren wir oben gedacht haben, sollen die Attribute den Hauptbegriff Spinozas bilden, und dieser im Grunde Atome oder zahllose Substanzen gelehrt haben. So wurde der Spinozismus vorzeitig in eine Art von leibnitzischer Monadologie verwandelt. Wir haben diese Ansicht an ihrem Orte vorgetragen und widerlegt.*

Endlich das gewöhnlichste Mißverständniß, das den Vortheil hat, auf die bequemste Art den Spinozismus auszulegen, und wobei zugleich der wohlfeile Witz seine Rechnung findet, läuft auf die letzte Ansicht hinaus, deren vornehmlichster Repräsentant vielleicht Pierre Bayle ist, und wonach das Verhältniß der Substanz und der Dinge in die unmittelbare Einheit beider gesetzt wird. Die Dinge werden als Theile der Gottheit, gleichsam als Stücke der Substanz, und diese als deren äußerer Complex angesehen. Denn es ist dem gemeinen Verstande nichts geläufiger, als die Einheit durch Addition und die Vielheit durch Theilung zu erzeugen, und darum stellt er sich die Modi im Spinozismus gleichsam als die disjecta membra der Substanz und die Substanz oder Gott als den Stoff vor, von dem jedes einzelne Ding ein

* S. Vorlesung 20, Seite 344—48.

Stück bildet; sei es nun, daß er diese Weltansicht erst bei Gelegenheit der spinozistischen Philosophie faßt und von hier auf den Pantheismus als solchen überträgt, oder daß er sie für den Pantheismus einfürallemal in Bereitschaft hält und sie auf diesen Namen hin ohne weitere Untersuchungen dem Spinozismus aufnöthigt. Gewiß wird auf diese Weise die Lehre Spinozas in eine Art von Materialismus übersetzt, die bei der gänzlichen Abwesenheit alles Verstandes wohl schwerlich ein historisches Beispiel in der Reihe der materialistischen Systeme aufzuweisen hat. Die Modi als Theile der Substanz zu betrachten, das ist der äußerste Widerspruch gegen den Begriff der Substanz und gegen den des Modus. Denn die Substanz ist nicht bestimmbar, also auch nicht theilbar: wie kann das Untheilbare getheilt sein? Die Modi sind vorübergehende Wirkungen; die Theile sind selbständige Bruchstücke. Wie können die Modi Theile sein? Die Modi sind nicht beständig, also bestehen sie nicht: wie kann etwas aus ihnen bestehen? So viel genügt gegen diese confuse Auffassung des Spinozismus.

III. Das transitorische Verhältniß. Gesammtresultat.

Wir ziehen das definitive Resultat. Was das Verhältniß von Gott und Welt, Substanz und Kosmos, wirkender und bewirkter Natur in der Philosophie Spinozas betrifft, so kann weder von einem Dualismus, noch von einer unmittelbaren Einheit, noch von einem Uebergange geredet werden. Denn ein Uebergang wäre ein transitus, der offenbar eine causa transiens voraussetzt, aber die Ursache der Dinge wird im Geiste des Spinozismus als causa immanens gefaßt und gerade in dieser Form geflissentlich von jener unterschieden.*

Die dualistische Ansicht führt uns aus der Philosophie

* Ep. 21. Vergl. Vorlesung 17, Seite 294.

des Spinoza entweder zurück zu Cartesius und Augustin, oder vorwärts bis in die Gegend von Kant und Berkeley. Denn sie verneint im Spinozismus das Princip der Einheit, der Vernunft, der Natur. — Die zweite Ansicht führt aus der Philosophie Spinozas heraus zur Atomenlehre, oder sie sinkt unter das Niveau aller Philosophie herab in einen platten und unverständigen Materialismus. Denn sie läugnet, was die Substanz betrifft, die numerische Einheit, und was die Modi betrifft, den gesetzmäßigen Zusammenhang. — Endlich die letzte Ansicht verwandelt die Philosophie des Spinoza in Emanationstheorie und nimmt ihr das Princip der Immanenz. Mithin begreifen wir das Verhältniß von Substanz und Kosmos in der einzig möglichen und allein spinozistischen Form als innere Einheit, nachdem sich gezeigt hat, daß dieses Verhältniß weder als Dualismus, noch als äußere Einheit, noch als Uebergang aufgefaßt werden kann. Die innere Einheit ist Causalität oder ewige Nothwendigkeit: die Substanz ist ewig als Ursache; der Kosmos ist ewig als Wirkung. Also müssen wir die Causalität als das kosmologische Gesetz betrachten und Alles, was innerhalb des Kosmos geschieht, im Charakter der Wirkung oder des Effects begreifen. Daraus erklärt sich der Zusammenhang der Erscheinungen oder

1. die Ordnung aller Dinge.

Wenn die Weltvernunft nur nach dem Gesetze der Causalität handelt, so folgt für die einzelnen Dinge, daß jedes Wirkung oder Effect ist, und daß mithin die Sphäre aller Dinge eine Reihe von Wirkungen beschreibt. Daraus ergeben sich unmittelbar zwei Bestimmungen, von denen wir die eine in positiver, die andere in negativer Form so ausdrücken: Die Dinge sind nur Wirkungen und es giebt unter den Dingen keine letzte Ursache, oder die letzte Ursache ist niemals ein Ding. Die letzte oder erste Ursache aller Dinge ist kein Ding, sondern die

Substanz, kein endliches, sondern das unendliche Wesen; ihre Wirkung ist kein Ding, sondern die Welt, kein endliches, sondern das unendliche Dasein; ihre Wirksamkeit mithin die unendliche Causalität.

Da nun die Dinge niemals Ursachen im eminenten Sinne des Wortes sind, sondern im Grunde nur Wirkungen, so regiert in ihnen nicht die unendliche, sondern die endliche Causalität, und in dieser Form müssen wir daher die Ordnung der Dinge oder die Gesetze des natürlichen Kosmos auffassen. Die Welt selbst ist und besteht vermöge unendlicher Causalität, denn sie ist die unmittelbare Folge Gottes; dagegen in der Welt ist Alles, was geschieht, vermöge endlicher Causalität. Wie unterscheiden sich diese beiden Bestimmungen? Unendliche Causalität ist da, wo eine erste Ursache wirkt und unmittelbar aus dieser die Wirkung hervorgeht. Dagegen endliche Causalität ist da, wo endliche Ursachen, die selbst Wirkungen anderer Ursachen sind, den Grund des Daseins bilden und dieses also nur durch eine endlose Kette von Wirkungen mit jenem ersten Wesen zusammenhängt. Unendliche Causalität ist Alles, was ursprünglich ist. Endliche Causalität ist Alles, was abgeleitet und äußerlich bedingt ist. Das Ursprüngliche hat nur eine erste und innere Ursache, nämlich das eigene Wesen. Das Abgeleitete hat zahllose, zweite und äußere Ursachen, nämlich die anderen Wesen. Die unendliche Causalität bewirkt ihr Dasein unmittelbar, die endliche wirkt nur durch Mittelursachen, jene ist unbedingt, diese bedingt.

Daraus folgt, was die Dinge betrifft, daß keine endliche Erscheinung unmittelbar Wirkung des göttlichen Wesens oder der Substanz selbst, sondern lediglich Wirkung anderer Dinge ist, und daß mithin ihre Existenz allein aus äußeren Ursachen erklärt werden muß. Es giebt für das Dasein der Dinge keine ersten Gründe: darum kann deren Existenz und

Wirksamkeit nicht metaphysisch, sondern nur physikalisch begriffen werden, denn die Metaphysik begründet in primärer, die Physik in secundärer Weise; in jener giebt es nur causae primae, in dieser nur causae secundae.

Was aber schlechterdings von Außen begründet und determinirt ist, dem fehlt alle innere Nothwendigkeit und alle ursprüngliche Selbstbestimmung, dessen Dasein ist mithin von beiden das Gegentheil, d. h. es ist vollkommen zufällig und vollkommen unfrei. Zufällig ist Alles, was unter Bedingungen existirt, von dessen Dasein nicht die Nothwendigkeit, sondern nur die Möglichkeit unserem Geiste einleuchtet. Unfrei ist Alles, dessen Dasein und Handlungen von Außen bestimmt werden, so und nicht anders zu erfolgen. Von dem Zufälligen heißt die Erklärung: es kann sein, es kann auch nicht sein; das nothwendige Wesen oder das Weltgesetz ist gleichgiltig dagegen, ob es ist oder nicht ist. Von dem Unfreien heißt die Erklärung: es kann nur so sein, nur so handeln, denn es ist dazu durch bestimmte Bedingungen gezwungen. Das Dasein der einzelnen Dinge ist zufällig, ihr Vermögen ist unfrei; es hängt von äußeren, accessorischen Bedingungen ab, ob sie sind, und wenn sie sind, so hängen ihre Aeußerungen nicht von ihnen selbst ab: sie können weder wollen, noch sollen: sie müssen.

Hier ergeben sich aus dem kosmologischen Princip in der Ordnung der Dinge alle jene Consequenzen, die wir früher aus dem Begriff der mathematischen Methode vorausgenommen haben.* Es giebt in der Natur der Dinge keinen Plan, den diese mit eigenem Vermögen bilden und ausführen könnten. Also fehlt in der Natur Alles, was Zweck, in der Erklärung der Dinge Alles, was Zweckbegriff ist, das menschliche Bewußtsein muß sich jene eingebildeten und leeren Vorstellungen abgewöhnen, welche die Imagination erzeugt und eine unklare Metaphysik, Moral,

* S. Vorlesung 16, Seite 278. u. 79.

Aesthetik, philosophisch erzogen haben, jene Vorurtheile nämlich vom Vollkommenen, Guten, Schönen und deren gegentheiligen Vorstellungen.

Mit dem Zweckbegriff ist auch die Zweckbestimmung oder das Vermögen, Zwecke zu haben, also der Wille und mit diesem die Freiheit in den einzelnen Dingen aufgehoben. Nun aber ist der Mensch, wie jedes einzelne Wesen, in die Ordnung aller Dinge eingereiht und demselben Gesetze endlicher Causalität unterworfen; er ist keine Persönlichkeit von absolutem Werth und einziger Bedeutung, kein Singularis, sondern ein Pluralis, d. h. eine Naturerscheinung unter anderen, deren Dasein zufällig und deren Vermögen unfrei ist. Der Zusammenhang der Dinge ist für das menschliche Individuum eine wirkliche Kette, die nicht durch ein ernstliches Vermögen gebrochen, sondern nur durch ein gehaltloses Phantasiebild dem Geiste verborgen werden kann. Ein solches Phantasiebild betrügt den Menschen um seine Naturwahrheit und es gilt von der menschlichen Freiheit in Betreff unserer Handlungen dasselbe, was von einem Stein gelten müßte, dem mitten in der Bewegung des Wurfs die Einbildung käme, daß er fliege. Denn wie der geworfene Stein in der Bewegung fortstrebt, die er von Außen empfangen hat, so befindet sich der menschliche Wille in einem bestimmten Streben oder Verlangen, dem er nachgeht, und dessen Ursprung nicht er selbst ist, sondern die Dinge, die äußerlich auf ihn einwirken. „Darin besteht die sogenannte menschliche Freiheit, womit sich Alle brüsten, daß die Menschen wohl ihr Verlangen kennen, aber nicht die bestimmenden Ursachen: sie wissen, daß, aber nicht, warum ihre Begierde so und nicht anders geneigt ist.“ *

* Atque haec humana illa libertas est, quam omnes habere jactant et quae in hoc solo consistit, quod homines sui appetitus sint conscii, et causarum, a quibus determinantur, ignari. Ep. 62.

2. Das Verhältniß der Geister- und Körperwelt.*

Um überhaupt den Begriff des Menschen im Spinozismus vollständig und spezifisch darstellen zu können, müssen wir zuvor im Allgemeinen das Verhältniß der geistigen und körperlichen Dinge auseinandersetzen. Wir sagen mit Absicht geistige Dinge, da der Begriff des Dinges im Verstande Spinozas durch den Begriff des Geistes nicht aufgehoben wird. Der Geist ist Ding, weil er Modus ist.

Alle Dinge oder endliche Wesen sind ohne Ausnahme Modificationen der Substanz, d. h. sie enthalten deren Wesen, um den üblichen Ausdruck zu brauchen, certo ac determinato modo. Aber die Substanz ist zugleich denkend und ausgedehnt, folglich ist jede Erscheinung eine Affection dieser beiden Attribute, oder sie ist zugleich ein Modus des Denkens und ein Modus der Ausdehnung, zugleich Begriff und Körper. Alle Dinge sind zugleich Erscheinungen des Denkens oder geistige Wesen, und Erscheinungen der Ausdehnung oder körperliche. Mithin sind alle Körper beseelt, alle Seelen verkörpert. Die Ordnung aller denkenden Dinge ist der Causalnexus der Begriffe; die Ordnung der ausgedehnten Dinge ist der Causalnexus der Körper.

* Ich brauche hier die Ausdrücke Geist, Seele, Idee, Begriff, Vorstellung vollkommen gleichbedeutend. Die cartesianische Philosophie und deren Sprachgebrauch erklärt, warum wir Geist und Seele auf der einen und Idee, Begriff, Vorstellung auf der andern Seite identificiren. Denn auf diesem Standpunkte sind Geist und Idee noch verschiedene Begriffe, jener ist Substanz und diese ist Modus.

Der Spinozismus, indem er den Geist als Modus betrachtet, erklärt, warum wir Geist (Seele) und Idee (Begriff, Vorstellung) permiscue brauchen. Ueber diesen Punkt vergleiche man Vorlesung 26.

Das Attribut ist ein ewiges Vermögen und folgt als solches unmittelbar aus der Substanz. Darum kann nicht ein Attribut das andere begründen, denn sonst würde aus der wirkenden Kraft bewirktes Dasein, aus dem Vermögen Effect, aus dem Attribute Ding werden. Also sind Denken und Ausdehnung in ihrem Wirken vollkommen unabhängig von einander und sie befinden sich weder im einseitigen noch im gegenseitigen Causalnexus. Was von den Attributen gilt, eben dasselbe gilt natürlich auch von ihren Modificationen: auch zwischen Begriffen und Körpern existirt darum in keiner Weise das Verhältniß von Ursache und Wirkung.

Daraus ergeben sich mit evidenter Bestimmtheit folgende Sätze: Die Begriffe überhaupt (Erscheinungen des Denkens) folgen nur aus dem Denken und nicht aus der Ausdehnung. Die Körper überhaupt folgen nur aus der Ausdehnung und nicht aus dem Denken. Die einzelnen Begriffe sind begrenzt und begründet nur durch andere Begriffe und ebenso umgekehrt die Körper.*

Darum kann, was innerhalb der denkenden Natur geschieht, nur aus dem Denken oder aus geistigen Gründen erklärt werden, dagegen Alles, was innerhalb der materiellen Natur geschieht, nur aus der Ausdehnung oder aus rein materiellen Gründen. Mithin giebt es für die geistige Natur und die Erklärung ihrer Erscheinungen keinen Materialismus, und umgekehrt keinen Idealismus für die körperliche Natur. Ideen müssen aus Ideen, Körper müssen aus Körpern erklärt werden, und es wäre eben so unsinnig die Körper idealistisch zu begreifen, als materialistisch die Ideen.

Allein Denken und Ausdehnung, obwohl sie vollkommen unabhängig von einander wirken, sind dennoch von Ewigkeit her identisch, denn sie sind Attribute einer und derselben Substanz.

* Eth. II. Prop. 5. 6.

Was von den Attributen gilt, ebendasselbe gilt auch von ihren Modificationen, also sind alle Modi oder die Dinge überhaupt sowohl denkend als ausgedehnt. Die denkenden Dinge sind Geister; die ausgedehnten Dinge sind Körper. Da nun alle Dinge Modi der einen Substanz sind, so sind sie in ihrem Wesen identisch, folglich sind die Geister und Körper nur dem Vermögen, aber nicht dem Wesen nach verschieden, sie sind dieselben Dinge in verschiedenen Attributen. Wie Denken und Ausdehnung die beiden Attribute derselben Substanz sind, so sind Geist und Körper die beiden modificirten Attribute desselben Dinges.

Es giebt nur eine Substanz: darum giebt es nur eine Ordnung der Dinge. Die Substanz wirkt in den beiden Vermögen des Denkens und der Ausdehnung: darum giebt es eine Ordnung denkender und eine Ordnung ausgedehnter Dinge, jene ist die Geister-, diese die Körperwelt. Aber Geister und Körper sind dieselben Dinge. Also bilden die beiden Ordnungen im Grunde nur eine Welt oder, um den Satz Spinozas zu wiederholen: die Ordnung und der Zusammenhang der Ideen ist dieselbe als die Ordnung und der Zusammenhang der Körper.* Daraus folgt, daß in jedem einzelnen Falle Geist und Körper dasselbe Ding ausdrücken, sie sind ein und dasselbe vollkommen determinirte Wesen, das im Elemente der Ausdehnung als dieser Körper, im Elemente des Denkens als diese Seele erscheint: dieser Körper ist zugleich dieser Geist oder Begriff, beide drücken genau dieselbe Sache aus, sie gehören in denselben Causalnexus der Dinge, der in der Sphäre der Ausdehnung rein materiell und in der des Denkens rein ideell handelt**. Nehmen wir z. B. den Kreis, dessen Vorstellung in unserem Geiste, dessen formales oder materielles Dasein

* Eth. II. Prop. 7. S. Vorlesung 21, Seite 359.

** Eth. II. Prop. 7. Coroll.

in diesem Körper existirt. Offenbar ist in beiden dieselbe Sache ausgedrückt, obwohl sie aus verschiedenen Vermögen entstanden sind, denn niemals kann aus dem ausgedehnten Kreise ein vorgestellter und aus dem nur vorgestellten ein ausgedehnter werden. Der eine ist ein Modus der Ausdehnung, der andere ein Modus des Denkens; jener gehört in den Zusammenhang der Körper, er ist nur in diesem Zusammenhange entstanden und nur aus ihm zu erklären, dieser gehört in den Zusammenhang der Ideen, worin er allein entstanden ist, woraus er allein erklärt werden kann. Dennoch drücken beide dieselbe Sache, nämlich die Natur des Kreises aus, und es ist in dem vorgestellten Kreise genau dasselbe enthalten, als in dem ausgedehnten.* Was von allen Dingen gilt, eben dasselbe gilt natürlich auch vom Menschen. Der Mensch ist als ein endliches Wesen Modus, er ist als Modus zugleich denkend und ausgedehnt oder Geist und Körper. Aber Geist und Körper drücken immer ein und dasselbe natürliche Ding aus, und sie verhalten sich zu einander in jedem Falle wie der vorgestellte Kreis zum ausgedehnten. Wäre der menschliche Körper ein Kreis, so wäre der menschliche Geist nichts Mehr und nichts Weniger, als die Vorstellung dieses Kreises. Also was ist der menschliche Geist? Die Vorstellung des menschlichen Körpers. Und was ist der menschliche Körper? Der menschliche Körper kann, wie jedes andere materielle Ding, nur aus dem Gesetze der Körperwelt richtig begriffen werden, und darum müssen wir in der Kürze dieses Gesetz darstellen, um für den Begriff des Menschen die nothwendige und naturgemäße Voraussetzung zu gewinnen.

3. Die Ordnung der körperlichen Dinge.

Was von allen Dingen gilt, eben dasselbe gilt sowohl von den Geistern als Körpern. Nun ist das Gesetz der Dinge

* Eth. II. Prop. 7. Schol.

überhaupt die endliche Causalität, und zufolge dieses Gesetzes sind alle Dinge nur Wirkungen oder Effekte und müssen als solche begriffen werden. Offenbar findet aber in den Dingen eine große Verschiedenheit Statt, sowohl was ihre Eigenschaften als ihre Funktionen betrifft, und es entsteht daher die Frage, ob aus dem Gesetz der Causalität diese Mannigfaltigkeit der Erscheinungen erklärt werden kann. Die Mannigfaltigkeit überhaupt besteht darin, daß jedes Ding ein eigenthümliches Wesen bildet, worin es sich specifisch von den übrigen unterscheidet. Ich erkläre die Einheit der Dinge, indem ich sie begreife und auf einen letzten Grund oder ein Princip zurückführe. Ich erkläre die Mannigfaltigkeit derselben, indem ich sie specificire und als eigenthümliche Individualitäten darstelle. Das Princip der Dinge ist im Spinozismus die Causalität. *Worin besteht im Spinozismus die Specification?* Wir wissen, worin alle Dinge mit einander übereinstimmen; jetzt wollen wir begreifen, worin sie sich von einander unterscheiden, denn es ist klar, daß ein solcher Unterschied existirt, daß in den Erscheinungen der Welt ein gewisser Fortschritt Statt findet, daß die Beschaffenheiten und Functionen der einen höher und gleichsam vollkommener sind, als die der anderen. Diese Thatsache soll erklärt werden; sie kann offenbar keinen andern Grund haben, als die Natur der Dinge selbst, und da diese allein in der Causalität besteht, so ist die Frage, ob aus dem Principe der reinen Causalität die Unterschiede der Dinge begriffen werden können, und welche Form der *Individuation* jener Grundsatz des Spinozismus ausschließlich zuläßt? Wir müssen uns wohl hüten, nachdem wir die Einheit der Dinge als reine Causalität begriffen haben, daß wir nicht etwa die Unterschiede derselben nach Zwecken bestimmen und einen Begriff einführen, der sich mit dem Wesen der Dinge nicht verträgt, der sich aber dem Geiste unwillkürlich anbietet, sobald die Mannigfaltigkeit der Dinge, deren specifische Charactere und

augenscheinlicher Fortschritt erklärt werden soll. Nachdem wir das Princip mathematisch festgestellt und diese Methode zur alleinigen Richtschnur unsrer Begriffe genommen haben, dürfen wir über die Eigenthümlichkeiten der Dinge in keiner Weise teleologisch urtheilen.

Wenn nun die Dinge Nichts sind als Wirkungen und Effecte, so ist jedes einzelne Ding eine bestimmte Wirkung, und jede Wirkung ist bestimmt durch die Bedingungen oder Kräfte, aus denen sie resultirt, und durch das Vermögen, welches ihr zukommt, andere Wirkungen zu erzeugen. Je mehr Bedingungen und Kräfte nöthig waren, um eine Erscheinung zu bewirken, um so mehr wird diese Erscheinung selbst vermögen, um so größer wird der Schauplatz ihrer eigenen Wirksamkeit sein.

Es findet also zwischen Ursache und Wirkung ein directes Verhältniß Statt: je mehr Ursachen, desto mehr Wirkungen, je größer an Zahl und Kraft die causae efficientes, desto größer ist an Umfang und Stärke das Vermögen des Effects, und da jedes Ding ein solcher Effect ist, so besteht es in einem vollkommen bestimmten Vermögen oder in einem Maß von Kräften. Aus diesem Begriff folgt die nothwendige und einzig mögliche Unterscheidung der Dinge: sie unterscheiden sich nach dem Maß ihrer Kraft, nach der Größe ihres Vermögens. Je mehr Kräfte sich in einem Dinge vereinigen, desto größer ist dessen Macht, desto höher und gleichsam vollkommener ist dessen Dasein. Mithin unterscheiden sich alle Dinge, die Geister wie die Körper, nur quantitativ, jede denkende Erscheinung ist ein Maß von vorstellenden und jede ausgedehnte Erscheinung ist ein bestimmtes Maß von bewegenden Kräften. Also bestimmt sich der specifische Werth eines Dinges allein nach dem, was es wirkt. Was ein Ding wirkt, ist die einfache Folge aus dem, was es vermag; was ein Ding vermag, ist die nothwendige Folge jener Ursachen oder Dinge, die sich vereinigt haben, um es entstehen zu lassen.

Aus diesem Grundgesetz erklärt sich der Zusammenhang und Unterschied, also die Ordnung der körperlichen Dinge. Der Zusammenhang der Körper ist lediglich Causalnexus. Dieser Causalnexus ist ausschließlich materiell, denn die beiden Attribute sind zwar in ihrem Wesen identisch, aber in ihren Functionen verschieden und ohne gegenseitige Beziehung. Weil die Ordnung und Bildung der Körper durch Causalität geschieht, so ist jeder Körper ein bestimmter Effect, so unterscheiden sich die Körper nach dem Maß und Umfang ihrer Kräfte. Weil die Natur der Körper nur materiell ist, so sind ihre Vermögen ebenfalls nur materiell. Aber das Vermögen der Materie oder der Ausdehnung überhaupt besteht ausschließlich in der Bewegung, denn Bewegung und Ruhe waren, wie wir früher dargethan, die unendlichen und nothwendigen Modificationen der Ausdehnung oder die alleinigen Wirkungen, die aus diesem Vermögen folgen. Darum ist jeder Körper ein bestimmtes Maß bewegender Kräfte. Alle Körper sind entweder in Bewegung oder in Ruhe, und darum bewegt sich jeder Körper bald langsamer, bald schneller,* denn die Ruhe ist nur äußerlich gehemmte Bewegung. Mithin unterscheiden sich die Körper nur nach dem Quantum der Bewegung, welches jedem inwohnt, und die fortschreitende Ordnung der Körperwelt besteht lediglich darin, daß jenes materielle Vermögen wächst, daß sich das Maß der Kräfte erweitert oder das Quantum der Bewegung vermehrt. Das Maß der Kräfte erweitert sich, indem sich mehr bewegende Kräfte in einem Körper vereinigen, das Quantum der Bewegung wird vermehrt nicht durch Steigerung derselben, sondern durch Zusammensetzung verschiedener Bewegungen. Also je zusammengesetzter die Bewegung eines Körpers ist, desto vollkommener ist der Körper selbst. Die Bewegung ist aber um so zusammengesetzter, je mehr Bewegungen

* Eth. II., Prop. 13, Axiom 1. 2.

sich componiren, um sie entstehen zu lassen, denn die zusammengesetzte Bewegung ist immer die Resultirende verschiedener und zusammenwirkender Kräfte, gleichsam die Diagonale im Parallelogramm dieser Kräfte, um den Ausdruck zu brauchen, dessen sich die Mechanik bei der Theorie der complicirten Bewegung bedient. Nun ist aber jede bestimmte Bewegung einem Körper eigenthümlich, denn körperliches und bewegtes Dasein ist identisch. Darum sind verschiedene Bewegungen verschiedene Körper und die zusammengesetzte Bewegung ist ein zusammengesetzter Körper. Je zusammengesetzter daher ein Körper ist oder je reicher die körperliche Composition, um so zusammengesetzter ist die Bewegung, um so vollkommener das Dasein.

Die Stufenreihe der körperlichen Dinge beginnt demnach mit den einfachsten Körpern, die sich blos durch Bewegung und Ruhe, Schnelligkeit und Langsamkeit von einander unterscheiden.* Diese corpora simplicissima bilden die Elemente der Körperwelt, sie sind die individua primi generis. Aus diesen entstehen durch Zusammensetzung die Körper der zweiten Ordnung, die corpora composita oder individua secundi generis, deren Bewegung nicht mehr einfach ist, sondern zusammengesetzt, da sie aus jenen elementaren Kräften resultirt, und denen daher ein größeres materielles Vermögen zukommt, als den ersten. Auf diesem Wege der Composition schreitet die Bildung der körperlichen Dinge fort, bis ein Individuum alle übrigen in sich begreift. Das ist das körperliche Universum selbst oder die gesammte materielle Natur, deren Theile, d. h. alle Körper, unendlich verschieden sind, während das Ganze sich immer selbst gleich bleibt.**

Das sind die Gesichtspunkte, unter denen Spinoza die gesammte Körperwelt auffaßt, und ohne auf die bestimmten

* Eth. II., Prop. 13, Lemma 3, Axiom 2.
** Eth. II., Lemma 7, Scholion.

Phänomene der materiellen Natur näher einzugehen, begnügt er sich mit diesem Programm seiner physikalischen Principien, um von hier aus unmittelbar den Begriff des menschlichen Individuums zu bestimmen.* Unter jener Voraussetzung nämlich über die Natur und Ordnung der körperlichen Dinge läßt sich der Begriff des menschlichen Körpers leicht in seinen wesentlichen Qualitäten feststellen. Natürlich kann auf diesem Standpunkte nicht von einer Zweckthätigkeit des Leibes geredet werden, es sind rein materielle, aber nicht typische Kräfte, welche den menschlichen Körper bilden, und das Princip der spinozistischen Physiologie schließt den Zweckbegriff vollständig aus, von dem sowohl in der platonisch-aristotelischen, als in der neuern Philosophie seit Kant die Theorie des Lebens abhängt. Der menschliche Körper ist nach keinem Typus gebildet, weder nach einem äußern, noch nach einem innern, er ist weder Ebenbild noch Organismus, sondern Product natürlicher Causalität, Resultat materieller Kräfte, ein Compositum aus vielen sehr verschiedenen Körpern.**

Was aber in der Sphäre der Ausdehnung als Körper existirt, das existirt in der Sphäre des Denkens als Begriff oder Vorstellung dieses Körpers, und wie die Körper, ebenso bilden sich die Begriffe, indem sie von einfachen zu zusammengesetzten Vorstellungen fortschreiten und von Stufe zu Stufe immer größere Sphären beschreiben. Was also ist der menschliche Geist? Die Vorstellung des menschlichen Körpers, und da dieser sehr viele Körper in sich vereinigt, so enthält der menschliche Geist sehr viele Vorstellungen und bildet in der begrenzten Sphäre einer endlichen Erscheinung eine Welt von Begriffen.

Also ist das menschliche Individuum überhaupt ein Modus der Substanz oder eine Erscheinung im Weltproceß, ein Ding,

* Vergl. Eth. II., Prop. 13, Schol. Postulat. 1.
** Eth. II., Prop. 13, Post. 1—6.

welches von den übrigen nicht durch das Vermögen selbst, sondern nur durch die Größe und den Umfang desselben sich unterscheidet, das in der Sphäre der Ausdehnung einen complicirten Körper und in genauer Uebereinstimmung damit in der Sphäre des Denkens eine complicirte Vorstellung bildet. In dem menschlichen Geist wird nichts vorgestellt, als der Körper, in dem menschlichen Körper wird nichts ausgedehnt, als die Seele; was im Geiste als Vorstellung oder Object existirt, das existirt im Körper formal oder materiell, oder, um Lessings kurze und kühne Definition zu brauchen, die Seele ist der sich denkende Körper und der Körper ist die sich ausdehnende Seele. Dieser Begriff des Menschen bildet das Princip, aus welchem die folgenden Untersuchungen das natürliche und sittliche Menschenleben ableiten werden.

Vierundzwanzigste Vorlesung.

Die menschliche Natur oder die Humanität.

1) Der Begriff der Leidenschaft. 2) Der Begriff des Charakters. 3) Spinoza und Shakespeare.

Wir haben die Philosophie Spinozas in der Darstellung des Weltsystems bis zu dem Punkte ausgeführt, wo sich der Betrachtung das menschliche Wesen selbst darbietet, und da dieses unter allen Dingen für den Menschen das Höchste ist, so vollendet sich mit dem Begriffe des menschlichen Lebens unsere Welterkenntniß. Um dieses letzte Problem in eine bestimmte Formel zu fassen, so wollen wir Alles, was im Begriffe der Menschennatur liegt und dieselbe in eigenthümlicher Weise von den anderen Dingen unterscheidet, mit dem Worte Humanität bezeichnen. Unter Humanität verstehen wir alles Menschliche, und wir beschränken daher diesen Begriff nicht auf eine bestimmte Form der menschlichen Bildung. Denn es wäre gegen den Charakter des Spinozismus, wenn wir zum Princip der Humanität nicht unmittelbar die menschliche Natur selbst nähmen, als den Inbegriff aller ihrer Eigenschaften, und durch auswärtige Beispiele, die vielleicht unseren eigenen Begriffen mehr einleuchten, verleitet würden, jenes Princip in einem die Natürlichkeit ausschließenden Sinne zu fassen und durch ästhetische, religiöse oder moralische Grundsätze zu bestimmen. Im Gegentheile wird sich deutlich

genug beweisen, daß Spinoza seinem geschichtlichen Charakter treu bleibt und das Wesen der Humanität im Geiste der rein dogmatischen Philosophie begreift, welche anders denkt, als das antike, scholastische und moderne Bewußtsein.* Es giebt einen Begriff, in dem diese drei sonst so verschiedenen Zeitalter der Geschichte übereinstimmen, der die übrigen Begriffe organisirt, der sich vor Allem in den ethischen Bestimmungen geltend macht, und der im Gegensatz zu jenen philosophischen Standpunkten vom Spinozismus vollkommen verneint wird. Das ist der Zweckbegriff, oder die ideale Bestimmung der Dinge und des Menschen, welche das classische Alterthum mit der Natur, das theologisch gesinnte Mittelalter mit der göttlichen Macht oder der Vorsehung, die moderne Philosophie seit Kant mit dem menschlichen Geist oder der Freiheit verbindet. Die ethischen Begriffe des Alterthums, weil sie in der Humanität ein natürliches Ideal verfolgen, gestalten sich ästhetisch; die ethischen Begriffe des Mittelalters, weil sie im Menschen einen Zögling der Vorsehung erblicken, gestalten sich pädagogisch religiös, d. h. kirchlich; die ethischen Begriffe des kantischen Zeitalters, weil sie im Menschen das geistige Vermögen der Freiheit entdecken, gestalten sich moralisch. Unter diesem Gesichtspunkt betrachtet, erscheint die humane Weltordnung als der Schauplatz der menschlichen Freiheit, diese Freiheit als das Streben nach dem moralischen Ideale, welches den natürlichen Trieben entgegengesetzt ist, das menschliche Leben mithin als der fortwährende Kampf des guten und bösen Princips, und die Humanität als der mühsam errungene Sieg des Guten oder als das pflichtmäßige Handeln.

Der Spinozismus verneint den Zweckbegriff und damit alle idealen Bestimmungen sowohl in den Dingen, als in den Handlungen, er verneint im Gegensatz zum Alterthum die natür-

* S. oben Vorlesung 16, Seite 239—41.

lichen Typen, im Gegensatz zur Scholastik die göttlichen Statute, im Gegensatz zur kritischen Philosophie die moralischen Ideale. Die ethischen Begriffe dieser Philosophie gestalten sich darum vollkommen naturgemäß, und da das Naturgesetz in der reinen Causalität besteht, so bildet die Humanität den Inbegriff alles dessen, was aus der Menschennatur folgt. Der Mensch macht keine Ausnahme von den Dingen, und die Humanität macht keine Ausnahme von der menschlichen Natur. Sie darf nicht gedichtet oder nach gesetzlosen Ideen bestimmt werden, sondern man muß sie folgern aus dem richtigen Begriff des menschlichen Individuums. Alles, was aus diesem Begriff folgt, ist menschlich, so wie Alles, was aus dem Begriff des Raums folgt, mathematisch ist. Aber der richtige Begriff des Menschen ist der eines natürlichen Dinges, das ein Maß bestimmter Kräfte bildet und sich von anderen Dingen nur in dem Quantum und Umfang dieser Kräfte unterscheidet.* Die Kraft handelt nach Gesetzen, nicht nach Idealen, und ihre Handlungen entscheiden sich nicht willkürlich, sondern naturnothwendig. Darum können wir den Menschen, um in sein Wesen die richtige Einsicht zu bekommen, nicht fragen, was sollst du oder was willst du, sondern allein, was vermagst du? Die Humanität ist die Aeußerung dieses Vermögens, sie besteht mithin lediglich in der folgerichtigen Entfaltung der Menschennatur. Ist aber die Humanität ihrem Wesen nach ein reiner Naturbegriff, so giebt es darin keine moralischen Merkmale, eben so wenig, wie in der Natur moralische Qualitäten. Was ich erkenne als die nothwendigen Eigenschaften eines Dinges, oder was aus der Natur eines Dinges folgt, davon läßt sich nicht sagen, weder daß es gut, noch daß es böse sei. Es wäre offenbar kindisch, wenn wir die Wärme gut und die Kälte böse nennen wollten, als ob Wärme und Kälte nicht natur-

* S. die vorige Vorlesung Seite 405—6.

gemäße Eigenschaften der Luft wären, als ob man einem Dinge seine Eigenschaften oder seine Natur anrechnen könnte. Die Kinder nennen die Kälte böse, wenn sie frieren, denn sie bilden sich ein, die Luft habe den Zweck, daß die Kinder nicht frieren.

1. Der Begriff der Leidenschaft.

Wenn nun der Mensch unter demselben Gesetz handelt, wie die Natur, und in der Ordnung der Dinge keine Ausnahme bildet, so sind mit dem menschlichen Wesen nothwendig alle Eigenschaften desselben gegeben, so sind alle menschliche Eigenschaften ein Ergebniß der Menschennatur, und sie müssen betrachtet werden wie die physischen und mathematischen Eigenschaften der Körper. Alle Eigenschaften aber sind Wirkungen, und alle Wirkungen sind Kraftäußerungen, die unter bestimmten Bedingungen Statt finden. Daß eine Kraft sich äußert, ist ihre eigene Nothwendigkeit; wie eine Kraft sich äußert, ist zum Theil ihr Werk, zum Theil das Werk anderer Kräfte, die entweder fördernd oder hemmend auf sie einwirken. Mithin sind alle Eigenschaften oder Kraftäußerungen gewisse Effecte, die je nach der Beschaffenheit eines Dinges zugleich ausgeübt und erlitten werden. Der Stein ist schwer, d. h. die Schwere ist eine Eigenschaft des Steines, oder eine Wirkung seiner Kraft und einer andern, die ihm Widerstand leistet, denn der Stein wäre nicht schwer, wenn er nicht einen Druck übte und zugleich einen Gegendruck litte.

Welches sind nun die menschlichen Eigenschaften? Die Wirkungen, welche die menschliche Natur kraft ihres Vermögens ausübt und leidet. Und worin bestehen diese Wirkungen? In den Eindrücken, welche der Körper empfängt und die Seele vorstellt, d. h. in den Empfindungen oder Affecten.* Die

* Eth. III. Def. 3. Wir reden jetzt nur von dem Naturbegriff des Affects und werden später sehen, welche ethische Bestimmungen sich daraus ergeben. S. Vorlesung 28.

menschliche Natur, wie wir sie jetzt betrachten als das Element der Humanität, befindet sich in unmittelbarem Zusammenhang mit den Dingen, sie ist in diesem Zusammenhang nicht blos bestimmbare, sondern afficirbare Kraft, darum sind alle ihre Wirkungen Affecte oder empfundene Wirkungen. Das menschliche Dasein äußert sich also nothwendig in den Affecten, und diese bilden in eben derselben Weise die Eigenschaften der menschlichen Natur, als Winkel und Seiten die Eigenschaften eines Dreiecks. Aber wie äußern sich die Affecte? Sie bestimmen die menschliche Kraft, indem sie dieselbe fördern oder hemmen, so sind sie die Empfindungen der geförderten oder gehemmten Kraft, des gesteigerten oder gedrückten Daseins, und bestehen demnach in dem freudig oder schmerzlich bewegten Leben. Aber die Kraft ist immer dem geneigt, was sie fördert, und widerstrebt, so viel sie vermag, den Hemmungen feindlicher Mächte, sie sucht Alles, was sie vermehrt, sie bekämpft und flieht Alles, was sie vermindert: darum müssen die Affecte liebend alles Freudige ergreifen und hassend alles Feindliche ausschließen, darum beherrschen sie das menschliche Leben, erfüllen dessen Kräfte und bringen so das Gemüth in leidenschaftliche Bewegung. Die menschliche Natur hat ihre nothwendigen Qualitäten, wie jedes andere Ding; die menschlichen Qualitäten sind die Leidenschaften, die mit derselben Gemüthsstimmung betrachtet sein wollen, wie die Erscheinungen der Natur und nur von dem Idioten belacht, beklagt, verabscheut, von dem Wissenden begriffen werden. „Ich habe mich darum gewöhnt," sagt Spinoza, „die menschlichen Leidenschaften, wie Liebe, Haß, Zorn, Neid, Ruhmbegierde, Mitleid und alle die anderen Gemüthsbewegungen nicht als Fehler der menschlichen Natur, sondern als deren Eigenschaften zu betrachten, die zum Wesen derselben ganz ebenso gehören, wie zur Natur die Luft, Hitze, Kälte, Sturm, Donner und andere Erscheinungen der Art, die wohl unbequem, aber doch nothwendig sind und bestimmte

Ursachen haben."* Darum wird man innerhalb der spinozistischen Betrachtung der Dinge nicht sagen dürfen, daß Liebe und Mitleid gut, Haß und Neid böse seien, denn dies wäre nur dann richtig, wenn jene Affecte Aeußerungen wären der menschlichen Willkür oder vorausgefaßte und wohl überlegte Gesinnungen. Dem Willen nämlich, der sich so und auch anders wenden kann, läßt sich gebieten: du sollst das Eine thun und das Andere nicht thun. Aber die empfängliche und den äußeren Einwirkungen der Dinge ausgesetzte Natur kann sich nur in Affecten offenbaren und muß ihnen folgen, denn sie sind die naturmächtigen Bewegungen des menschlichen Gemüths, die Leidenschaften, welche die Seele einnehmen und treiben, und die sich durch keinen Willensentschluß beschwichtigen und gleichsam wegblasen lassen, eben so wenig wie die Stürme in der Natur. Der Mensch muß mit eigener Kraft wirken und die Wirkungen anderer Kräfte erfahren, er muß handeln und leiden, im Handeln Freude und im Leiden Schmerz, in der Freude Liebe und im Schmerze Haß empfinden, und in diesem Wechsel entgegengesetzter Gemüthsbewegungen die ganze Scala der Leidenschaften durchwandern, die seine Natur in sich schließt. Die menschliche Natur ist passionirt, und ihre Leidenschaften bilden die Elemente, aus denen das gesammte menschliche Leben nothwendig folgt.

2. Der Begriff des Charakters.

Wir haben Schritt für Schritt die Umbildung bemerkt, welche das denkende Selbstbewußtsein im Spinozismus erfährt, aber vielleicht möchte sie an keinem Punkte lebhafter empfunden werden und greller gleichsam in die Augen springen, als hier, wo die scharfen und originellen Beleuchtungen dieser Philosophie das menschliche Leben selbst treffen. Der spinozistische Begriff der

* Tractatus politicus Cap. I., § 4. Vergleiche Vorlesung 16, Seite 277.

Affecte entscheidet einen vollkommen neuen Gesichtspunkt in der Betrachtung der Humanität und bezeichnet darum eine Epoche in der Geschichte der ethischen Grundsätze. Denn er erklärt die Leidenschaften für die Elementarkräfte des menschlichen Lebens und verlangt darum, daß dieses ohne alle moralischen Zusätze aus jenen begriffen werden müsse, wenn man nämlich das Leben lieber in seiner Naturwahrheit verstehen, als nach irgend welchen eitlen Entwürfen discipliniren wolle. Es ist nun freilich wahr, daß Spinozas Anschauung des Menschenlebens, wonach dieses im Kampf seiner Affecte wie eine Naturgewalt handelt und leidet, dem modernen Bewußtsein widerspricht, welches im Wesen des Menschen das Vermögen der Freiheit entdeckt hat und nach diesem Princip die humanen Lebensordnungen erklärt und regelt. Auch wollen wir vorläufig eingestehen, was hier nicht weiter bewiesen werden kann, daß dieser moderne Freiheitsbegriff in der That den Spinozismus überwunden hat und wie eine spätere, so auch eine höhere Entdeckung der Philosophie ausmacht. Indessen soll jetzt die Entdeckung Spinozas nicht widerlegt, sondern klar gemacht werden, und deshalb mögen wir dieselbe nicht nach unseren Begriffen bestimmen, sondern lieber von jenen unterscheiden, welche den Standpunkt spinozistischer Weltbetrachtung nicht erreichen.

Was wird nämlich aus dem menschlichen Dasein, wenn es unter die freie Herrschaft der Leidenschaften tritt und diese selbst als die naturgemäßen Bewegungen der Seele betrachtet werden? Wenn wir die selbstsüchtigen Gewalten der Affecte weder als Mängel, noch als Sünden, sondern als Eigenschaften ansehen, mit welchem bestimmten Begriff müssen wir die so beschaffene Natur, das Wesen bezeichnen, dem *solche* Eigenschaften inhäriren? Jene Erscheinungen, deren Eigenschaften Bewegung und Ruhe waren, nannten wir Körper; wie nennen wir diejenigen, deren Eigenschaften die Affecte sind? Was bedeutet mit einem Wort die passionirte Natur oder das affectvolle Dasein? Eine

eigenthümliche und mannigfaltig bewegte Erscheinung, in der Nichts geschieht, was nicht aus ihrem eigenen Wesen und dem Weltzusammenhang, worin sie sich befindet, vollständig könnte erklärt werden; eine Natur also, die durch ihre eigene Macht bestimmt wird und nur, weil sie nicht anders kann, so handelt und leidet: also ein eigenmächtig ausgeprägtes Wesen, das allein von dem nothwendigen Gange der Dinge abhängt und nicht geschult und pädagogisch eingerichtet wird von einer höhern Willensmacht, die in ihr oder außer ihr existirte als Gewissen oder Staat, als eingeborenes oder geschichtliches Sittengesetz. Die Leidenschaften sind die natürlichen und geschichtlichen Eigenthümlichkeiten, gleichsam die Merkmale eines Individuums, denn die Natur erzeugt die Kraft zur Leidenschaft, die Form derselben, und die Geschichte, d. i. der Gang der menschlichen Dinge, in dem wir uns zunächst befinden, bildet deren mannigfaltigen Inhalt. Die passionirte Natur oder das affectvolle Menschenleben, indem es aus eigener Machtvollkommenheit handelnd und leidend alle seine Merkmale ausprägt, bezeichnet darin seine Eigenthümlichkeit, das selbsteigene Leben im Unterschiede von anderen, und bildet so im eminenten Sinne des Wortes einen Charakter. Wir behaupten demnach, daß Spinoza in dem Begriff der Affecte die Entdeckung des menschlichen Charakters gemacht, und zum ersten Mal aus letzten Gründen begriffen habe, daß sich das menschliche Leben in eigenthümlichen Charakteren äußert. Diese Entdeckung selbst wird nicht umgestoßen, sondern nur ergänzt werden können, wenn es der Fall sein sollte, daß sie das Wesen des Charakters nicht vollkommen aufgeklärt, sondern nur theilweise enthüllt und etwa blos dessen natürliche Grundlage richtig erkannt habe. Angenommen nämlich, daß der menschliche Charakter mehr enthielte, als die Natureigenthümlichkeit des Individuums, so würde der Spinozismus offenbar nicht im Stande sein, dieses Mehr zu würdigen und Kräfte zu

begreifen, welche die Naturcausalität überschreiten. Das moderne Bewußtsein läßt den Factor der Willensfreiheit mitwirken in der Bildung eines Characters, und darum hat für uns jeder menschliche Charakter neben seiner natürlichen auch eine moralische Seite. Indessen bleibt die Natureigenthümlichkeit, das passionirte und affectvolle Dasein, immer die wesentliche Grundlage, gleichsam der Stoff eines Charakters, denn dieser ist kein ideales, sondern ein leibhaftiges Wesen, das nicht durch Ideen, sondern durch Naturmächte bestimmt wird und mehr von Leidenschaften als von Grundsätzen abhängt, und es ist eben so scholastisch, aus reiner Moral und bloßen Maximen Charaktere darstellen zu wollen, als das Dasein Gottes aus einer Vorstellung. Ein solcher aus Gesinnungen gemachter Charakter ist blutlos, er ist ein Schema, aber kein Mensch, und unsere mehr kunstfertige als kunstsinnige Zeit, die mit Vorliebe nach moralischen Ideen handelt, beweist auf allen ihren Schauplätzen, wie leicht es ist, solche Schemata zu machen.

Der Charakter ist kein Product der Willkür, sondern eine menschliche Naturmacht, das vollkommen determinirte und leidenschaftlich bewegte Gemüth. In diesem Sinn vermochte weder das scholastische noch das antike Bewußtsein den Begriff des Charakters zu lösen, denn von beiden konnte die eigenthümliche Menschennatur nicht frei angeschaut und rein aus sich selbst begriffen werden. Aus den Gesichtspunkten nämlich beider Weltanschauungen wurde das menschliche Individuum mehr pädagogisch, als naturgemäß angesehen, dem einen erschien der Mensch als Zögling des Staats, dem andern als Zögling der Kirche, beide waren ausschließlich auf das Ganze der politisch oder religiös verbundenen Menschheit bedacht, und indem sie den Sittengesetzen der Gemeinschaft von vorn herein das Individuum unterwarfen, so interessirten sie sich wenig für dessen eigenthümlichen Charakter. Im (Alterthum) war die erste Qualität des

bei den Römern u. Hebräern

Menschen politisch, im Mittelalter kirchlich, dort war der Mensch eher Bürger und hier eher Christ, als Mensch, denn in dem antiken Bewußtsein bestand das Ganze vor den Theilen, der Staat vor den Individuen, und in dem scholastischen galt die Kirche als die Anstalt, die Erlösung als der Rathschluß der göttlichen, die Weltordnung vorherbestimmenden, Gnade. Der Glaube des Alterthums erblickte in den natürlichen Affecten Mängel, welche den Menschen hindern in ästhetischer wie politischer Hinsicht seinem Zweck zu entsprechen, darum wurden sie Sitten und Gesetzen unterworfen und das Individuum zum Repräsentanten einer sittlichen Ordnung der Dinge erzogen. Aber ein Charakter, der irgend welchen Zweck verkörpert, unter dem Einfluß von Gesetzen und Sitten, die ihn schon im Ursprunge bedingen, irgend ein Pathos übernimmt und als dessen Träger auftritt, ist ein Typus, kein Individuum. Die antiken Charaktere sind durch sittliche Mächte gehalten, die gleichsam plastisch die Lebensordnungen beherrschen, sie sind im Style der Gattung gebildet, darum sind sie typische Bilder, zwar keine moralischen Schemata, aber auch keine natürlichen Individuen, sondern Masken. Der Glaube des Mittelalters ließ die Affecte gar nicht aufkommen, denn die Leidenschaften, welche die Menschenbrust bewegen, mußten hier als Sünden der Natur unmittelbar ausgerottet und durch gewaltsame Askese hinweggeräumt werden. Deßhalb vermochte weder das Alterthum noch das Mittelalter, den Charakter in seinem natürlichen Sinn darzustellen, denn beide bezogen, wenn auch in entgegengesetzten Richtungen, das menschliche Leben auf gewisse Zwecke, die sich außerhalb der menschlichen Naturgesetze befinden. Darum konnte das Individuum, welches aus diesen Lebensordnungen hervorging, nicht den Muth seiner unmittelbaren Eigenschaften haben und seiner eigenthümlichen Natur freien Spielraum gewähren.

Indem aber die Affecte für die Elementarkräfte der Seele

und damit für die Naturrechte des Menschen erklärt werden, so giebt das Individuum alle Verpflichtungen auf, nach einer außernatürlichen Gesetzgebung zu handeln, es nimmt vollen Besitz von seinen natürlichen Eigenschaften, und als eine Natur, die ihrem Gesetze gehorcht, entfaltet es dieselben mit naiver Nothwendigkeit. Das menschliche Leben entspringt innerhalb der natürlichen Ordnung der Dinge, es bleibt diesem Ursprunge treu, und indem es das Maß seiner Kräfte erfüllt, bethätigt es sein Wesen als reine Naturwahrheit. Aus seiner Natur folgen seine Affecte, aus seinen Affecten folgen seine Handlungen, aus seinen Handlungen folgen seine Schicksale: das ist eine Kette von Resultaten, worin das Menschenleben mit natürlicher Nothwendigkeit verläuft. Nichts greift äußerlich in dasselbe ein, wie ein Deus ex machina, Nichts ist im voraus darin angelegt, wie die Moral in einer Fabel. Das menschliche Leben hat nicht den Sinn einer Fabel, es hat den Sinn eines Dramas, und jedes Drama ist schlecht, dessen Fabel etwas Anderes ist, als die Handlung und deren nothwendige Folgen.

3. Spinoza und Shakespeare.

Der Begriff des Affects oder der naturgemäßen Leidenschaft ist der kurze Ausdruck, gleichsam die Formel für eine nothwendige Reihe von Handlungen, die aus der Leidenschaft folgen, und deren unmittelbare Geschichte das dramatische Leben bildet. Jeder wirkliche Charakter hat seine Leidenschaften, jede Leidenschaft nimmt ihren nothwendigen Verlauf, der dramatisch ist, weil er in bestimmten Handlungen besteht, jedes wahre Drama ist nichts Anderes, als eine Naturgeschichte menschlicher Leidenschaften. Wenn wir uns die spinozistischen Affecte aus den geometrischen Formeln der Ethik in Leben und Wirklichkeit verwandeln und ihre Definitionen zu anschaulichen Beispielen verdichten, so erscheinen sie uns in dem Kampf leidenschaftlich bewegter Charaktere,

und in diesem Kampf entdecken wir das natürliche Drama des Lebens. In der Philosophie war Spinoza der Erste, der diese Wahrheit begriffen und aus letzten Gründen bewiesen hat, aber das weltgeschichtliche Verdienst, als der Erste überhaupt das dramatische Menschenleben in diesem Sinne entdeckt zu haben, gebührt einem früheren Geiste. Jenseits des Philosophen in der Grenzscheide zweier Weltalter erhebt sich der gigantische Shakespeare, dessen dichterischer Anschauung es zuerst klar geworden ist, daß die menschlichen Schicksale nur aus den Handlungen, die Handlungen nur aus den Leidenschaften, die Leidenschaften aus den Charakteren, die Charaktere aus dem natürlichen und geschichtlichen Zusammenhange der Dinge hervorgehen. Die Dramen dieses Dichters sind in Wahrheit Naturschauspiele, in denen die Menschen handelnd und leidend ihre Eigenschaften entfalten. Diese Menschen haben keinen Willen außer ihrer Leidenschaft und keine Leidenschaft, die nicht aus dem Gepräge ihrer Natur, aus der so gearteten Individualität als eigenthümliche Kraftäußerung folgte. Es giebt hier keine rhetorische Tugenden, sondern nur entschlossene Kräfte, nicht tugendhafte Exempel, sondern tüchtige Naturen, die zu viel mit sich selbst zu thun haben, um allgemeinen Idealen, sogenannten Normalideen zu dienen; es giebt hier überhaupt keine Ideale, sondern nur Leidenschaften, und darum keine kämpfende oder leidende Tugend, wie sie das Alterthum in seinen Heroen, das Mittelalter in seinen Märtyrern, die neue Zeit in ihren Weltbürgern und Normalmenschen verkörpert. Die Helden Shakespeares haben nur den Willen ihrer Natur, oft nur den ihres Naturells, wie Othello, oder wenn sie nicht affectvolle Naturen sind, die dem Muthe der Leidenschaft folgen, so haben sie auch keinen Willen, wie Hamlet. Die Dramen Shakespeares rechtfertigen sich durch sich selbst, sie haben keine besonderen Zwecke, sondern den einfachen Grund, daß sie nicht unterlassen werden können. Darum fällt es uns so schwer, die Phantasie dieses

Dichters und seine Werke zu verstehen, weil wir den moralischen Freiheitsbegriff aus unserer Weltanschauung mitnehmen, und deshalb immer nach einem Zwecke außer der Handlung, nach einer Moral außer dem Schicksale fragen. Das ist namentlich neuerdings Sitte geworden, und auf diese Weise hat man die richtigen Gesichtspunkte für Shakespeares Phantasie verschoben und seine Dramen verödet zu moralischen Gemeinplätzen. Der Geist, der in Shakespeares Helden handelt, ist zu dämonisch, um moralisch zu sein, er ist zu eigensinnig, um den Sprüchen der Weisheit zu gehorchen, und zu wenig geläutert, um als Sittenprediger goldener Lehren zu dienen. Man muß einen dramatischen Dichter nicht ansehen, als ob er der Prediger Salomonis wäre. Wenn die Handlungen der Menschen aus den Leidenschaften, und diese aus dem Charakter folgen, so können sie nicht als moralische Beispiele gebraucht werden, weder zur Warnung noch zur Nachahmung. Wenn die Schicksale der Menschen aus den Handlungen folgen, wie diese aus den Leidenschaften, so darf man sie nicht nach den gewöhnlichen Begriffen der Gerechtigkeit beurtheilen. Die Charaktere Shakespeares sind keine Exemplare, und ihre Schicksale sind keine Justiz. Es mag viel Scharfsinn dazu gehören, an Charakteren wie Cordelia und Desdemona die moralische Schuld zu entdecken, welche den tragischen Untergang herbeiführt, allein ich fürchte, daß man diese Charaktere ausstreicht, wenn man sich darauf einläßt, sie zu emendiren. So wie sie sind, konnten sie nicht anders handeln, als sie gehandelt haben, und darum mußten sie leiden, was aus dem Gang der Begebenheiten folgte. Hier darf man nicht sagen: welches ungerechte Schicksal für diese engelreine Unschuld! oder, welche grausame Strafe für diese geringen Vergehen! denn das Schicksal ist hier keine strafende Nemesis, sondern die Natur der Dinge, darum ist es weder ungerecht noch grausam, und das Gesetz, wonach es handelt, heißt: solche Ursachen, solche Wirkungen. Wenn man die Leidenschaften

als moralische Ausschweifungen ansieht, so muß man freilich das Schicksal als deren Strafe betrachten. Das mag vielleicht anderswo richtig sein, aber in diesem Falle ist es gewiß nichtssagend. Was müßte Shakespeare für ein Geist gewesen sein, wenn er etwa wirklich in Romeo und Julia das Trauerspiel der Liebe gedichtet hätte, um zu beweisen, wie verderblich diese Leidenschaft werden könne, sobald sie das richtige Maß überschreite, und daß man sich darum wohl hüten solle, in ähnlichem Falle die Sache zu übertreiben? So würde er mit der Phantasie des größten Dichters den Verstand eines sehr gewöhnlichen Morallehrers verbunden haben, und eine solche Mischung wäre unmöglich gewesen. Shakespeares Helden für ihre Leidenschaften verantwortlich machen, das ist in der That eben so weise, als wenn man zu den Wolken sagen wollte: Ihr dürft nicht mehr so viel Elektricität haben, damit ihr nicht so große elektrische Funken, solche vernichtende Blitze schleudert, denn ihr seht ja wohl, daß ihr uns leicht damit unsere Häuser anzündet; darum seid vernünftig und haltet euch in wohlgemessenen Grenzen! — Der Mensch handelt in der Phantasie Shakespeares wie in der Philosophie Spinozas, als eine Natur, die ihr Gesetz erfüllt, und die Leidenschaft, welche die menschliche Kraft bewegt und forttreibt, kennt nur einen Weg, den des Stroms zu seinem Sturze.

Diese Verwandtschaft beider Weltanschauungen, die ohne jeden historischen Berührungspunkt den Geist des Naturalismus gemein haben, wurde durch das folgende Jahrhundert deutlich genug bestätigt. Denn Shakespeare und Spinoza haben gleiche Schicksale und gleiche Wirkungen gehabt: sie fermentirten eine lange Zeit im Verborgenen, sie wurden zugleich von Lessing wieder entdeckt, und sie ergriffen bald als befreiende Vorbilder das zu einer neuen Epoche aufstrebende Zeitalter. Als nämlich der Geist des reinen Naturalismus wieder lebendig wurde und, wenn nicht Spinozas Philosophie selbst, so doch der Genius ihrer Weltan-

schauung von Neuem die Gemüthsatmosphäre durchdrang, da wollte man auch wieder Dramen dichten wie Shakespeare. Das menschliche Leben sollte in seinem rein natürlichen Charakter verstanden und angeschaut, die conventionelle Moral durch die Natur besiegt, der freie Kampf der Affecte dargestellt werden, und was vor Spinoza das Genie Shakespeares vollbracht hatte, das versuchte jetzt die gährende Phantasie der Göthe und Schiller. Sie dichtete die menschlichen Leidenschaften, sie empfing das menschliche Leben als eine Naturwahrheit und handelte vollkommen nach jenem Ausspruche, womit Schiller von der Höhe des gereinigten Ideals herab auf die Epoche des heißblütigen Naturalismus zurückblickte:

Nicht mehr der Worte rednerisch Gepränge,
Nur der Natur getreues Bild gefällt,
Verbannet ist der Sitten falsche Strenge,
Und menschlich handelt, menschlich fühlt der Held:
Die Leidenschaft erhebt die freien Töne,
Und in der Wahrheit findet man das Schöne!

Wenn man sich diese Verwandtschaft zwischen dem Genius Spinozas und Shakespeares klar gemacht hat, so begreift man wohl, warum die ersten Geister unserer befreienden Literatur im Enthusiasmus der wieder entdeckten Naturwahrheit mit der einen Hand nach Spinoza, mit der andern nach Shakespeare gegriffen haben, und warum jenes Zeitalter, welches im Style Ludwigs des Vierzehnten dachte und dichtete, und in naturwidrigen Formen die Wahrheit verbarg und entstellte, weder den Einen noch den Andern zu erkennen vermochte. Es gilt vom Spinozismus, was wir früher von den großen Systemen der Philosophie behauptet haben, daß sie nicht isolirte Hirngespinnste, sondern energische Brennpunkte sind, die weit hinaus die Zeiten bewegen und die aufstrebenden Köpfe derselben unter ihren Einfluß bringen.

Fünfundzwanzigste Vorlesung.

Die menschliche Gesellschaft.

1) Das Naturrecht. 2) Das Staatsrecht. 3) Gesellschaft und Individuum.

Das Interesse, welches die Philosophie als solche an der Betrachtung des menschlichen Wesens nimmt, verbreitet sich nothwendig über das gesammte menschliche Leben; es geht vom Individuum auf die Gesellschaft, vom Singularis auf den Pluralis des Menschen über, und die politischen Grundsätze, welche die gesellschaftliche Lebensordnung bestimmen, werden natürlich von demselben Geist entschieden, der jenes Interesse beseelt und den Gesichtspunkt für die Humanität überhaupt feststellt. Das Individuum bildet das Element der Gesellschaft, darum bildet der Begriff des Menschen das Princip der Politik. Die dogmatische Philosophie enthält in ihrer vorurtheilsfreien Weltbetrachtung das Interesse für das weltliche Menschenleben und darum den Geist der Politik, denn sobald das wirkliche Wesen der Dinge zum unverhüllten Problem des Denkens gemacht wird, so ist auch das Reich menschlicher Sitten und Gesetze mit in dieser Aufgabe begriffen, und es wäre eine auffallende Lücke in dem Gedankensystem dieser Philosophie, wenn die politischen Begriffe darin fehlten. Vielmehr werden sie hier mit jener Geistesfreiheit gefaßt und ausgebildet werden, welche die physikalischen Untersuchungen

leitet und ohne jede vorgefaßte Meinung allein auf die natürlichen Wahrheiten und die Gesetze der Dinge selbst gerichtet ist. Je näher nun die Philosophie der unmittelbaren Wirklichkeit und damit dem menschlichen Leben steht, um so eher erzeugt sich in ihrem Geiste das Interesse für die menschliche Gesellschaft und damit der Verstand für das politische Leben; je weniger die Weltprincipien im Allgemeinen und je mehr die Welterscheinungen im Einzelnen die philosophische Forschung beschäftigen, um so zeitiger reift in ihren Systemen die Politik. Das ist der einleuchtende Grund, warum die Realisten zuerst in der neuern Philosophie und früher als ihre Gegner den Zustand der Gesellschaft erwägen und den Staatsbegriff im Geiste der neuen Zeit darstellen; denn es ist immer zuerst die Erfahrung, welche in der Philosophie, wie im Leben selbst, die Politiker bildet. Von der unmittelbaren Anschauung der Dinge ist der Weg zur Politik kürzer, als von dem Standpunkte des reinen Denkens, und die Philosophie eines Baco, die mit der Erfahrung beginnt, ist darum zeitiger in den politischen Dingen einheimisch, als die Philosophie eines Cartesius, die mit dem cogito sum anfängt. Denn die Erfahrung umgeht die Metaphysik, welche im Idealismus die Erkenntniß der natürlichen Dinge bedingt und vorbereitet, und deren schwierige Probleme hier zunächst den philosophirenden Geist fesseln. Darum muß der Idealismus zur Politik erzogen werden, und er bedarf einer gründlichen Aufklärung, um über das wirkliche Menschenleben und dessen staatliche Formen eben so klar als systematisch zu denken. Die metaphysischen Begriffe müssen erst zu einer solchen rationellen Bestimmtheit entwickelt sein, daß sie nichts Anderes ausdrücken, als die Natur und das Wesen der Dinge, damit die Politik davon Gebrauch machen und sich selbst auf letzte Gründe berufen könne, ohne deshalb der Erfahrung zu widerstreiten. Diese Cultur gewinnt die idealistische Philosophie im Spinozismus, denn man kann von dem Urheber dieses Systems

im eigentlichen Sinne behaupten, daß er die Metaphysik naturalisirt, daß er dadurch den Geist der dogmatischen Philosophie entschieden und zugleich deren Gegensätze in Einklang gebracht habe. Sobald nämlich die Natur der Dinge das alleinige Princip und das alleinige Object der Erkenntniß ausmacht, so muß mit dieser Erklärung sowohl der Realismus als der Idealismus vollkommen einverstanden sein. Darum ist es weder ein Zufall noch weniger eine Inconsequenz, wenn gerade Spinoza unter den Metaphysikern der neuen Zeit zuerst die politischen Materien untersucht, wenn er in dieser Untersuchung vollkommen mit den Empirikern übereinstimmt, diese Uebereinstimmung geflissentlich hervorhebt und sie als einen Beweis ansieht für die Gültigkeit der politischen Theorie. „Es ist ohne Zweifel," sagt Spinoza in der Einleitung seines politischen Tractats, „daß die Staatsmänner weit treffender über die Materien der Politik gehandelt haben, als die Philosophen, denn sie hatten die Erfahrung zum Lehrer, und darum lehrten sie Nichts, was vom Gebrauche des Lebens abweicht." „Als ich mich nun selbst zur Politik wendete, so hatte ich nicht die Absicht, etwas Neues oder Auffallendes, sondern nur dasjenige, was mit der Praxis vollkommen übereinstimmt, auf sichere und zweifellose Art (d. h. methodisch) darzuthun."* — Dieser Erklärung gegenüber begreife ich in der That nicht, wie Einige Spinozas Tractat über die Politik für ein Parergon, Andere für eine auswärtige Untersuchung halten können, die mit den obersten Principien des Systems wenig zusammenhänge und in einem andern Geiste verfaßt sei, als die Begriffe der Metaphysik und Ethik. Was man ernstlich untersucht, ist niemals ein Parergon; was man methodisch darthut oder, um Spinozas Worte zu gebrauchen, certa et indubitata ratione beweist, ist immer nach Principien gedacht, und zuletzt

* Tractatus politicus Cap. I., § 2. ibid. § 4.

ist der Begriff des Menschen, den Spinoza seiner Politik zu Grunde legt, genau derselbe, den er im Systeme der Ethik dargestellt hat, und er beruft sich selbst ausdrücklich auf diese Voraussetzung.* Wenn aber im Uebrigen Ethik und Politik in der Darstellung des menschlichen Lebens von einander abweichen, so wird das nur Solche befremden können, die sich nicht klar gemacht haben, daß zwischen Sittlichkeit und Recht, zwischen menschlicher und bürgerlicher Freiheit ein Unterschied besteht, daß dieser Unterschied in der dogmatischen Philosophie und besonders von Spinoza in seiner ganzen Schärfe festgehalten wird, und daß überhaupt der Staat auf diesem Standpunkte der Philosophie nicht begriffen werden kann als die Heimat des Sittlichen. Ist es nun in der Verfassung der dogmatischen Philosophie begründet, daß sich das Sittliche und Rechtliche ihrer Natur nach ausschließen können, so werden die Begriffe derselben wohl unterschieden werden müssen und die Ethik wird darum niemals im Stande sein, die Politik einzuschließen. Das ist der Grund ihrer Trennung im Spinozismus eben so wie in den anderen dogmatischen Systemen.

Um den Grundbegriff der Politik zu fassen, dem die Systeme der neuern Philosophie angehören, müssen wir uns jenen naturalistischen Geist zurückrufen, der das Wesen des Dogmatismus bezeichnet und für die Erklärung der Dinge das maßgebende Princip ausmacht. Der dogmatische Geist nämlich mußte seiner ursprünglichen Anlage gemäß das Wesen der Dinge als Substanz oder Wirklichkeit, die Wirklichkeit als Natur, die Natur als den Causalzusammenhang der Dinge begreifen und aus diesem Princip die gesetzmäßigen Ordnungen der Welt erklären. Was von allen Dingen gilt, eben dasselbe gilt auch von den Menschen, und das Grundgesetz der physischen Erscheinungen beherrscht mit gleicher Gewalt die politischen. Also muß das Wesen des Staats in Uebereinstimmung gedacht werden mit dem

* Ibid. § 5 ab init.

Gesetze der Wirklichkeit, der Natur, der Causalität, oder, um dasselbe mit anderen Worten zu sagen, wir müssen den Staat rein weltlich betrachten, wir müssen diesen weltlichen Staat rein natürlich erklären und endlich diesen natürlichen Staat als eine Wirkung gewisser Kräfte oder als Macht begreifen, die mit mechanischer Nothwendigkeit erzeugt wird und mit mechanischer Nothwendigkeit handelt. In diesen Bestimmungen formulirt sich der eigenthümliche Charakter der neuern Politik, und wir treffen hier denselben originellen Geist der dogmatischen Philosophie, den wir im Begriff der Humanität und der Natur dargethan und von dem antiken, scholastischen und modernen Bewußtsein unterschieden haben. Denn der Begriff des rein weltlichen Staats widerspricht dem Mittelalter; der Begriff des rein natürlichen Staats widerspricht der humanistischen Politik des kantischen Zeitalters, der Begriff des mechanischen Staats widerspricht dem Alterthum.

Sobald die Philosophie den Staat nur aus weltlichen Bedingungen ableitet, so begründet sie damit die reine Politik, die allen theologischen Charakter ausschließt und sich mit der Physik unter denselben rationellen Gesichtspunkt begiebt. Wie diese nur mit materiellen Factoren rechnet, so braucht die reine Politik zu ihrem Facit nur menschliche Factoren, und beide verzichten für ihren Gebrauch auf die Autorität und Offenbarung eines göttlichen Gesetzgebers. Diese Wendung genügt, um den Gegensatz gegen die scholastischen Staatsbegriffe des Mittelalters zu entscheiden, denn die scholastische Politik ist kirchlich, die reine Politik ist weltlich, und in diesem weiten Begriff verhält sie sich zunächst nicht ausschließend weder zum Alterthum, noch zur neuen Zeit. Allein jene weltlichen Bedingungen, aus denen der Staat hergeleitet wird, sind näher bestimmt rein natürliche, darum werden die physikalischen Begriffe maßgebend für die politischen, die Naturgeseze erklären die Grundgesetze der Staatsordnung,

und die reine Politik wird in ihrer Fortbildung zu einer Physik des Staates. In diesem Charakter liegt der Unterschied von den modernen Staatsbegriffen, die sich auf die Gesetze der menschlichen Freiheit, nicht auf bloße Naturgesetze gründen, während die natürliche Politik mit der griechischen Anschauung noch übereinstimmt, die das politische Leben ebenfalls als die nothwendige Ausbildung der Menschennatur betrachtet. Aber in den Naturbegriffen selbst unterscheidet sich das antike und das dogmatische Bewußtsein, denn in dem Verstande des letztern besteht die Natur allein in dem Gesetze der Causalität, sie kennt nur Ursache und Wirkung, Kraft und Effect, darum ist der höchste Begriff für ihre Wirksamkeit die effectvolle Thätigkeit und die höchste Bestimmung für ihr Wesen die Macht. Wenn sich aber die Dinge nur als Kräfte zu einander verhalten, so ist ihr Zusammenhang mechanisch, wenn der Zusammenhang der Menschen gleich ist dem Zusammenhang der Dinge, so ist die menschliche Gesellschaft eine Macht, die nach den Gesetzen äußerer Nothwendigkeit entsteht und erhalten wird, so ist die Politik die Mechanik des Staats. Weil sie Politik ist, d. h. im Geiste der Wirklichkeit lebt, darum widerspricht die neue Staatslehre der Scholastik; weil sie Physik ist, d. h. auf Naturgesetzen beruht, darum widerspricht sie der humanistischen Philosophie; weil sie Mechanik ist, d. h. durch das Naturgesetz der Causalität bestimmt wird, darum widerspricht sie dem Alterthum. Denn der antike Staatsbegriff ist organisch, der scholastische kirchlich, der moderne sittlich. Die dogmatische Philosophie nimmt in ihrem politischen Charakter eine ganz andere Richtung, sie beginnt gegenüber dem kirchlichen Staat mit den weltlichen, sie begründet diese politische Staatsgewalt nicht durch moralische, sondern natürliche Gesetze, sie begreift diesen politischen Naturstaat nicht als Organismus, sondern als Mechanismus und bestimmt demgemäß seine Verfassung.

Das ist zugleich die innere geschichtliche Fortbildung der dogmatischen Staatsbegriffe. Der Schöpfer der reinen Politik, der den Staat als weltliche Macht auffaßt und aus rein menschlichen Factoren berechnet, ist Machiavelli, der größte Gegner aller scholastischen und patriarchalischen Staatsbegriffe, zugleich ein politischer Denker und Künstler, dessen durchdringendes Genie die reformatorische Krisis in der Politik entscheidet, dessen erfahrener Verstand mehr geeignet war, aus den geschichtlich gegebenen Elementen, als aus den Grundsätzen der Metaphysik, die politischen Nothwendigkeiten, den Charakter und die Bildung weltlicher Herrschaft zu begreifen. Der Schöpfer der naturalistischen Politik, die den weltlichen Staat durch Naturgesetze begründet und den machiavellistischen Gedanken der absoluten Fürstengewalt gleichsam physikalisch beweist, ist Hobbes, der entschiedenste Gegner aller religiösen und moralischen Staatsbegriffe, die er dem rein monarchischen unterordnet. Endlich die mechanische Staatslehre, die nothwendig aus den physikalisch gefaßten Principien der Politik hervorgeht, findet ihren Repräsentanten in Spinoza. Machiavelli erklärt den Staat aus der Geschichte, Hobbes und Spinoza aus der Natur, aber mit dem bemerkenswerthen Unterschiede, daß jener nicht vermochte, den wirklich gesetzmäßigen Staat aus der Natur abzuleiten, während dieser gerade darauf bedacht ist, dem politischen Menschenleben die gleichförmige und ausnahmslose Gesetzmäßigkeit der Natur einzubilden. Jener sucht für den Staat den natürlichen Grund, dieser dagegen die natürliche Verfassung. Machiavelli verhält sich zum Staat als Politiker, Hobbes als Physiker, Spinoza als Mechaniker. Wir finden keinen Ausdruck, der treffender den Geist bezeichnet, womit Spinoza das menschliche Staatsleben betrachtet, und der deutlich genug aus dem Fragment seiner Politik hervorleuchtet. Der Staat erscheint ihm als das geordnete Zusammenleben der Menschen, die Staatsformen gelten ihm daher als die Regeln,

welche den socialen Verkehr im Gleichgewicht halten, und die vor Allem darauf bedacht sein müssen, jede Ausnahme oder unregelmäßige Bewegung zu verhüten, die jenes Gleichgewicht stören könnte. Er möchte den Staat wie eine Maschine verfassen, welche den Gang der menschlichen Dinge in regelmäßiger Bewegung hält und keinem Theile erlaubt, gegen den Mechanismus des Ganzen zu handeln. Je richtiger die Theile in einander greifen, und je sicherer ihre Bewegung von Statten geht, um so besser ist die Maschine, um so vollkommener ist die Staatsform. Darum ist die spinozistische Staatskunst sorgfältig und bis in's Einzelne bemüht, die gesellschaftlichen Einrichtungen so zu treffen, daß sich das Staatsgebäude mit mechanischer Sicherheit aufrecht erhält und durch äußere und unfehlbare Mittel geschützt ist gegen die möglichen Gefahren. Diese Staatsformen gleichen Festungsplänen, und ihre Einrichtungen sind Fortificationen, die mit aller möglichen Umsicht ausgedacht sind gegen feindliche Störungen. Denn die einzige Gefahr, welche der spinozistische Staat fürchtet, ist der gewaltsame Angriff; die einzige Sicherheit, die er sucht, ist darum der gewaltsame Schutz.

Plato dachte im Geiste seiner Naturanschauung den Staat als einen vollendeten Organismus, in dem die Zwecke des menschlichen Lebens auf eine normale und unfehlbare Weise verwirklicht werden. Spinoza denkt im Verstande seines Naturbegriffs den Staat als einen vollendeten Mechanismus, in dem die Kräfte des menschlichen Lebens friedlich verbunden werden und eine gesicherte Coexistenz führen. Beide sind bemüht, das Staatsgebäude vollkommen im Sinne der Natur zu entwerfen, den sie in entgegengesetzten Richtungen begreifen.

Die einzig gültige Voraussetzung für ein vernünftiges System der Politik ist der wirkliche Mensch, dessen wahres Wesen nicht durch einen utopistischen Begriff der Moral oder durch ein Dogma der Religion, sondern durch die Erkenntniß der Natur allein be-

stimmt werden kann. * Da nun alle Gesellschaftsverhältnisse in Rechten bestehen, welche das richtige Zusammenleben der Individuen ermöglichen, so muß man die Natur als die Quelle betrachten, woraus der wahre Rechtsbegriff fließt. Das durch die Naturgesetze begründete Recht ist das Naturrecht im Unterschiede von jenen äußerlich autorisirten Rechten, welche der geschichtliche Gang der Dinge zufällig gebildet oder moralische und religiöse Gesetzbücher willkürlich vorgeschrieben haben. Wenn nun die Politik auf ihrem ersten Gesichtspunkt den moralischen Charakter ausschließt, und den rein natürlichen annimmt, wenn sie in der Natur den einzig normalen und gültigen Gesetzgeber anerkennt, so folgt von selbst, daß sie im Naturrecht ihre fundamentale Bestimmung, gleichsam das Princip ihrer ganzen Logik findet.

1. Das Naturrecht.

Was ist Naturrecht? Offenbar das Recht, welches die Natur hat, und das sie kraft ihrer Gesetze den Dingen giebt, denn jedes Recht ist eine gesetzmäßige Bestimmung. Die Naturgesetze bestehen in der Causalität, vermöge deren Gott oder die Natur die einzige freie Ursache aller Dinge, und jedes einzelne Ding eine Wirkung gewisser Ursachen, eine Ursache gewisser Wirkungen bildet. Mithin ist kraft ihrer Gesetze die Natur die absolute Macht, das in allen Dingen wirkende Vermögen, und jedes einzelne Ding eine relative oder beschränkte Macht, d. h. ein Maß bestimmter Kräfte. ** Aber die Gesetze der Natur sind nicht willkürliche Verordnungen, sondern nothwendige und ewige Gesetze, die aus dem Wesen Gottes selbst folgen. Darum ist Alles, was durch diese Gesetze geschieht, eine unabänderliche,

* Tract. pol. Cap. I., § 1 et 2.

** S. Vorlesung 23, S. 401.

also richtige, und somit rechtmäßige Bestimmung. Denn was niemals ungültig gemacht werden kann, muß offenbar als ein ewiges Recht angesehen werden. Jene Macht mithin, die der Natur selbst und allen ihren Erscheinungen nach göttlichen Gesetzen zukommt, ist kein Lehen, sondern Eigenthum, ein nothwendiges, gegen jeden willkürlichen Eingriff gesichertes Vermögen, also Machtvollkommenheit, deren Begriff unmittelbar den Charakter der Rechtskraft einschließt.* In der Natur giebt es kein anderes Gesetz, als das nothwendige Wirken, also kein anderes Recht, als das wirkende Vermögen. Darum ist die Macht der Dinge der einzig mögliche Sinn des Naturrechts: Naturmacht ist Recht, und Recht ist Naturmacht, diese beiden Begriffe bilden eine mathematische Gleichung. Denn Recht ist unter allen Umständen das Vermögen, irgend etwas zu thun, also immer eine Macht; ohne diese wäre das Recht eine nichtige Bestimmung, ein Name ohne gültigen Inhalt. Aber eine blos geliehene Macht ist zufällig, denn sie ist von außen gegeben und verlierbar, denn sie ist von fremden und beweglichen Bedingungen abhängig: darum ist sie immer ein problematisches, nie ein vollkommenes Recht; sie ist eine Schuld oder ein relatives Recht, welches ungültig gemacht werden kaun, und darum den Begriff des Rechts nicht erfüllt. Das wirkliche Recht besteht mithin in einer Macht, die nicht geliehen, sondern mit dem Wesen selbst als ein nothwendiges Attribut verknüpft oder in dessen eigenthümlicher Natur gegründet ist. Nur die Naturmacht ist Machtvollkommenheit. Das machtlose Recht ist nichtig. Das Recht einer geliehenen Macht ist problematisch. Das Recht allein der Naturmacht ist wirklich. Um Spinozas Rechtsbegriff zu widerlegen, müßte man daher zeigen, daß es ein Recht ohne Macht und eine Macht ohne Natur giebt. Denn er bestimmt

* Tract. pol. Cap. I. § 2 et 3.

den Rechtsbegriff zunächst durch die vollkommene oder göttliche Macht und diese durch die natürliche: „Unter dem Rechte der Natur verstehe ich die Naturgesetze selbst oder die Regeln, wonach Alles geschieht, d. i. die eigene Macht der Natur, und darum erstreckt sich in der ganzen Natur und folglich in jedem einzelnen Individuum das natürliche Recht so weit als die Macht: was mithin jeder einzelne Mensch kraft seiner Naturgesetze vollbringt, das thut er mit absolutem Naturrecht, und sein Recht auf die Natur wiegt nach dem Maße seiner Macht.“ *

Also Recht und Naturmacht sind identisch. Jedes Ding schließt ein bestimmtes Vermögen in sich und beschreibt nach dem Maße seiner Kräfte eine bestimmte Sphäre von Wirkungen. Weil ein solches Vermögen in jedem Dinge existirt, darum ist in der Natur nirgends ein vollkommenes Unvermögen oder eine absolute Ohnmacht. Weil alle Wirkungen eines Dinges in seinem Wesen oder in dem Quantum seiner Vermögen begründet sind und mit Nothwendigkeit daraus folgen, darum giebt es in der Natur keinen Mißbrauch der Kräfte. Endlich, weil in jedem Dinge die Naturmacht beschränkt ist, darum sind auch seine Wirkungen beschränkt nach Beschaffenheit und Größe, und kein Wesen kann leisten, was seine Kräfte überschreitet. Da nun das Recht in der Natur gleichkommt der Macht der Dinge, so ist das Unrecht gleich der Ohnmacht oder dem Unvermögen, und es giebt daher im Sinne der Natur weder einen rechtlosen noch rechtswidrigen Zustand, sondern nur Rechtsschranken, die mit den Naturschranken der Dinge zusammenfallen. Jede bestimmte Kraft schließt andere Kräfte, jedes bestimmte Recht andere Rechte aus. Unrecht im Sinne der Natur bedeutet daher die Abwesenheit oder den Mangel bestimmter Rechte, weil Recht im Sinne der Natur nur die Anwesenheit oder Existenz bestimmter

* Tract. pol. Cap. II., § 4.

Rechte bezeichnet. Jemand hat Unrecht, das heißt: er entbehrt gewisser Rechte, weil er gewisser Kräfte entbehrt, ohne welche jene Rechte nicht ausgeübt werden können. Man darf von dem schwachen Geiste keine Weisheit, und von dem kranken Körper keine Gesundheit verlangen. Ist darum die Thorheit ein Unrecht? Eben so wenig und eben so sehr als die Krankheit. In beiden Fällen ist es der Mangel an Kraft, also die Schranke des Wesens oder die Naturbeschaffenheit selbst, welche dem Einen das Recht auf die Geistesstärke, dem Andern auf das körperliche Wohlleben verbietet. Wenn die Geisteskräfte Naturbestimmungen sind, so ist die Dummheit von Natur eben so berechtigt als die Weisheit, und bei allem sonstigen Unterschiede, der zwischen einem Sokrates und einem Euthyphron, zwischen dem genialen und beschränkten Verstande existirt: ihre naturrechtliche Stellung ist insofern dieselbe, als es dem Einen eben so erlaubt sein muß, seine Fähigkeiten zu offenbaren, als dem Andern seine Defecte. Aber wird nicht dadurch von Seiten des Rechtes selbst der menschlichen Schlechtigkeit ein maßloser Spielraum eröffnet? Im Gegentheil, da alle Schlechtigkeit von Natur beschränkt und mangelhaft ist, so muß sie sich von selbst mit einem dürftigen Gebiete begnügen und sogar ihre Anmaßungen sind elend. Das Recht, welches sie hat und ausübt, ist das eines Naturfehlers, den man gewähren lassen muß, weil die Erbitterung dagegen werthlos und ohnmächtig wäre. Die Naturfehler gewinnen dabei Nichts, wenn sie Rechte heißen, denn ihre Geltung und ihr öffentliches Ansehen bleibt dasselbe, als ob sie wie Unrechte behandelt würden. Oder vermehrt es etwa den Werth jenes aufgeblasenen Thoren, der uns beunruhigt, wenn wir die Dummheit für seine Eigenschaft halten? Vielmehr beruhigen wir uns über seinen feindseligen Eifer, und gönnen ihm von jetzt an seine Naturrechte.*

* Tract. polit. Cap. II. § 18 sub fin.

Es giebt mithin im reinen Naturstande kein wirkliches Unrecht, weil kein Vermögen dafür existirt oder weil es hier keine Gesetze giebt, die verletzt werden können. Denn Unrecht läßt sich überhaupt nur an Gesetzen verüben, aber in der Natur geschieht Alles gesetzmäßig, und die Naturgesetze handeln immer richtig. Darum ist auch im menschlichen Naturstande Alles Recht, was die Gesetze der menschlichen Natur verlangen und die Kräfte derselben vollbringen. Was verlangen jene Gesetze? Die Herrschaft der Affecte. Wie äußern sich diese Kräfte? In der Macht der Affecte oder in der Energie, womit die Gemüthsbewegungen wirken. Und die Affecte selbst bilden in ihrer Mannigfaltigkeit die Variation eines einzigen Themas, nämlich der menschlichen Selbstliebe, die bejaht, was sie erhebt, und verneint, was sie erniedrigt. Alle Leidenschaften sind selbstsüchtige Gewalten, und der Mensch, indem er ihnen folgt als den Gesetzen seiner Natur, ist ein geborener Egoist. Die Moralisten nennen ihn darum böse oder sündhaft; aber sie können die Sache nicht ändern, so sehr sie dieselbe auch beklagen, und das Naturgesetz nicht umstoßen, so sehr sie dasselbe auch tadeln. Wenn man die Leidenschaften ohne Leidenschaft betrachtet, so muß man gestehen, daß sie natürliche Aeußerungen sind, die nothwendig erfolgen und eben so wenig als andere Naturerscheinungen eingeschüchtert oder vertrieben werden, indem man ihnen heftige und schlimme Worte zuruft. Im Gegentheil beweisen jene, die mit so viel Eifer und Hitze gegen die menschlichen Leidenschaften reden, schon in Geberde und Ton, wie sehr sie selbst den Leidenschaften unterliegen, und, da sie immer diejenigen am meisten verwünschen, die ihrer eigenen Selbstliebe am gefährlichsten scheinen, so sieht man wohl, wie selbstsüchtig zugleich die Leidenschaften derer sind, die sich gegen die Leidenschaften erhitzen.

Das Naturrecht des Menschen besteht daher in den Affecten, und es gilt, so weit sich die Herrschaft derselben ausdehnt. Die

Grenze der Macht ist auch die Grenze des Rechts, und Alles, was ein Individuum mit seinen natürlichen Kräften ausführen kann, liegt innerhalb seiner Rechtssphäre. Da nun Jeder zufolge seiner Natur selbstsüchtig handelt, so wird er seine Macht und sein Recht so viel als möglich zu erweitern und darum das Vermögen der Anderen einzuschränken suchen. Jede selbstsüchtige Handlung ist eine feindliche, sie bejaht nur den eigenen und verneint allen fremden Vortheil. Daraus folgt, daß die Menschen von Natur einander feindlich sind, und daß mithin der ursprüngliche Rechtszustand im Kampfe Aller mit Allen besteht, denn nach dem Naturrecht ist Jeder sich selbst der Nächste, und die Fremden gelten als Feinde. Das Recht der Feinde ist der gegenseitige Kampf, worin jeder Einzelne seine Kraft, so weit es geht, gegen die Anderen braucht und durch deren Vernichtung den Spielraum des eigenen Daseins erweitert. Deshalb ist der natürliche Rechtszustand der Menschen nicht der Friede, sondern der Krieg, nicht das goldene Zeitalter der Poeten, sondern die ungebändigte Selbstsucht der rohen Natur, ein wildes Chaos ringender Kräfte, wo statt der Vernunft die Begierden herrschen.

Aber dieser Zustand des reinen Naturrechts kann sich unmöglich halten, denn es liegt in dem Kampfe Aller mit Allen ein Widerspruch, der im Sinne des Naturrechts selbst nicht ertragen werden kann und der es überhaupt unmöglich macht, daß in der Wirklichkeit jemals eine solche vollkommene Atomistik des menschlichen Lebens stattfindet; denn das Naturrecht will die Selbsterhaltung der Individuen, der Kampf dagegen deren gegenseitige Vernichtung: dort sucht jeder Einzelne sein Dasein zu sichern und zu genießen, hier dagegen wird er bedroht und gefährdet. An die Stelle der Sicherheit tritt die Furcht; an die Stelle des Genusses die Gefahr, und wenn der Zustand des Rechts für jeden Einzelnen die größtmögliche Macht verlangt, so erzeugt im Gegentheil der Zustand des Kampfes die größt-

mögliche Ohnmacht. Denn was kann ohnmächtiger sein, als ein fortwährend bedrohtes und von Furcht bewegtes Dasein? Der Kampf ist mithin die Verneinung des Naturrechts und darum verlangt dieses nothwendig dessen entschiedene Aufhebung. So lange die Menschen einander bekämpfen, sind alle Rechte problematisch. Kategorische Geltung gewinnen sie erst in dem sichern Leben und dieses ist nur möglich in der friedlichen Verbindung. Unsicher war das menschliche Leben, so lange es im gewaltsamen Kampfe begriffen war, wo sich die Kraft jedes Einzelnen mit ausschließender Selbstsucht geltend machte und das Naturrecht rein atomistisch gebraucht wurde. Sicher dagegen wird das menschliche Leben, wenn sich die selbstsüchtigen Kräfte vereinigen und auf diese Weise einen Zustand gemeinsamer Macht und gemeinsamer Rechte bilden. Nur das gemeinsame Recht ist sicher, und nur das sichere ist wirklich. Darum kann ein wirkliches Naturrecht nicht in dem isolirten Individuum, sondern allein in der Gesellschaft stattfinden, und diese muß daher als der einzig mögliche und gültige Rechtszustand betrachtet werden.

2. Das Staatsrecht.

Was ist die Gesellschaft? Eine Menge von Individuen, die sich nicht mehr bekämpfen, sondern vertragen, und also eine gemeinsame Macht bilden, die über den Einzelnen steht und darum das Recht hat, sie zu beherrschen. Die Gesellschaft ist also die naturrechtliche Verbindung der Menschen oder die Herrschaft einer Menge. Damit wird die Herrschaft des Individuums gebrochen und der Macht desselben die feste Schranke gesetzt; der Streit der menschlichen Naturkräfte ist geschlichtet und der Grund gelegt für eine bürgerliche Lebensordnung.

Unter der Herrschaft einer Menge (imperium multitudinis) verstehen wir den Staat überhaupt oder die Macht eines allgemeinen und gesetzmäßigen Willens über den einzelnen, also

ein Verhältniß, das in jedem Staatsleben die elementare Voraussetzung bildet und ohne welches der Staat in keiner Form existiren kann. Es soll daher mit dieser Formel jetzt keine bestimmte Staatsform hervorgehoben, sondern das bürgerliche Leben überhaupt von dem natürlichen unterschieden werden. Das natürliche Leben ist die Herrschaft der Begierde, also die ungezähmte Macht des Individuums; das bürgerliche Leben ist die Herrschaft der Vielen, also die Unterordnung der Einzelnen. Was nun den Uebergang betrifft von jenem Zustande in diesen, die Verwandlung nämlich des status naturalis in den status civilis, des Naturrechts in Staatsrecht, so liegt hier für die Naturalisten der Politik ein sehr bedenkliches Dilemma, und wenn wir nicht irren, so ist Spinoza der Einzige gewesen, der diese Schwierigkeit erkannt und den möglichen Ausweg gesucht hat.

Es ist nämlich klar, daß sich Naturrecht und Staatsrecht im Grunde gegenseitig ausschließen, denn jenes besteht in der Herrschaft, dieses in der Unterordnung der Einzelnen. Wie lassen sich diese entgegengesetzten Zustände vermitteln? Wenn man mit dem Staatsrechte Ernst macht, so ist zu fürchten, daß man das Naturrecht aufgiebt, und umgekehrt, daß man den Staat, wenn man ihn ernstlich auf die Naturrechte der Individuen gründen will, in das Naturleben selbst zurückführt. Die dogmatische Politik beweist in hervorragenden Beispielen diese beiden Extreme: das erste in Hobbes, der das Naturrecht durch das Staatsrecht vernichtet, und das andere in J. J. Rousseau, der das Staatsrecht in die Naturrechte auflöst; sie verfehlt in beiden den Uebergang vom status naturalis in den status civilis, weil sie in Hobbes den Naturzustand vollkommen und in Rousseau gar nicht verläßt. Spinoza, in der Mitte jener beiden politischen Gegenfüßler, sucht nach der richtigen Vermittlung dieser Extreme, und sein Staatsbegriff bildet den Uebergang von Hobbes zu Rousseau. Es ist unmöglich, die Naturgesetze umzustoßen, darum

ist es unmöglich, die Naturrechte zu vernichten. Das war die auffallende Ungereimtheit in der Politik von Hobbes, die sich auf die Naturgesetze beruft und dennoch die Naturrechte der Individuen innerhalb der Staatssphäre vollkommen verleugnet oder wenigstens durch einen willkürlichen Vertrag aufhebt. Ein solcher Vertrag ist nach den vorausgesetzten Principien eine ganz unbegreifliche Handlung. Spinoza denkt in diesem Punkte folgerichtiger, als sein Vorgänger: es steht ihm fest, daß die Naturrechte eben so wie die Naturgesetze ewige Gültigkeit haben, und daß man sie nicht durch irgend eine Uebereinkunft suspendiren könne. Der Staat gilt ihm daher nicht als das aufgehobene, sondern als das verwirklichte Naturrecht oder als die nothwendige Folge und Form des naturrechtlichen Lebens. Nicht die rechtliche, sondern nur die gefährliche Seite des Naturzustandes soll im Staate aufgehoben, nicht das Recht, nur der Kampf der Individuen soll hier suspendirt werden: darum ist der einzige Unterschied zwischen dem naturrechtlichen und staatsrechtlichen Leben die Sicherheit des Daseins.

Das ruhige und gesicherte Leben ist bei Spinoza der höchste Zweck, den die Gesellschaft erstrebt, oder, um uns in diesem Falle genauer als der Philosoph selbst auszudrücken, das Streben nach Sicherheit ist der alleinige Grund, aus dem die Gesellschaft folgt, und dieses Streben ist eine naturgesetzliche Nothwendigkeit. Wenn nämlich in der Natur Alles nach Selbsterhaltung strebt, so wird auch von den Naturrechten selbst eben dasselbe gelten müssen. Nun ist der gesicherte Rechtszustand nur in der Gesellschaft oder im Staate möglich, darum ist dieser eine nothwendige Folge der Naturgesetze, denn er bildet das wirkliche Dasein der Naturrechte, die problematisch und mehr eingebildet als reell sind, so lange sie im atomistischen Naturzustande von der Macht des Einzelnen abhängen. Daher kommt es, daß in der spinozistischen Politik der Staat sich weniger auf die willkürlichen

Verträge, als auf die nothwendigen und naturgemäßen Verbindungen der Menschen gründet, und nicht in dem übertragenen, sondern in dem natürlichen Rechte der Gesellschaft besteht.*

Daraus folgt von selbst, daß es diesem so begründeten und berechtigten Staate nicht möglich sein wird, aus den Menschen andere Wesen zu machen, als sie von Natur sind, und etwa die Naturgesetze in Hinsicht der Humanität zu übertreffen. Denn er bildet die gegenseitige Beziehung der Individuen nur im Sinne der äußeren Legalität, aber er bringt sie in kein moralisches oder gemüthliches Verhältniß: sie bleiben eben so selbstsüchtig und im Grunde feindselig gegen einander gesinnt, als im Naturzustande; sie begeben sich nur des gegenseitigen Kampfes, weil sie die Furcht und Gefahr los sein wollen; sie verbinden sich in dem selbstsüchtigen Interesse der Sicherheit mit einander und handeln im Uebrigen nach ihren Affecten in dem gebundenen Rechtszustande des Staates eben so, als in dem ungebundenen der Natur. Spinoza selbst giebt ausdrücklich diese wichtige und consequente Erklärung: „das Naturrecht der Einzelnen, wenn man die Sache richtig erwägt, wird im Staate nicht aufgehoben. Der Mensch nämlich handelt sowohl im natürlichen, als im bürgerlichen Leben nach den Gesetzen seiner Natur und sorgt für das eigene Wohl. Der Mensch, behaupte ich, wird in beiden Zuständen von Hoffnung und Furcht geleitet, das Eine zu thun, das Andere zu lassen; aber der hauptsächliche Unterschied zwischen Natur und Staat besteht darin, daß im Staate Alle dasselbe fürchten und daß darum bei Allen die Sicherheit als dasselbe Interesse und Lebensprincip gilt.“**

Wenn demnach der Staat nicht die vertragsmäßig bestimmte, sondern die naturrechtlich verfaßte Gesellschaft ist, so ergeben sich

* Imperii Jus nihil est praeter ipsum naturae Jus. Tract. pol. Cap. III. § 2. Cf. Cap. V. § 1. 2.

** Tract. pol. Cap. III § 3.

aus diesem Begriff seine Grenzen, Functionen, Formen. Da im Staate das menschliche Naturrecht kategorisch verwirklicht wird, so kann dieser niemals die Naturrechte der Individuen aufheben, sondern nur so weit beschränken, als es die Sicherheit Aller und seine eigene Existenz verlangt. Das Naturrecht des Staates ist seine Selbsterhaltung, und diese besteht darin, daß die Gesetze herrschen und die Individuen gehorchen. Dem Staatsgesetz gegenüber werden die Individuen Unterthanen, und da sie Alle gezwungen sind, den Gesetzen zu gehorchen, so empfangen sie hiedurch den Charakter politischer Gleichheit und werden in dieser Rücksicht Bürger. Das Recht der Gesetze ist mithin, sich unbedingt aufrecht zu erhalten und im Nothfall den Gehorsam der Bürger zu erzwingen. Darum dürfen sie nur solchen Gehorsam verlangen, der sich erzwingen läßt, und wenn es im Menschen ein Vermögen giebt, das jedem äußern Zwange widerstrebt und entflieht, so können hierauf die Gesetze nicht einwirken, und das Staatsrecht findet an dieser Stelle seine Grenze. Nun können niemals Gesinnungen, sondern nur Handlungen erzwungen werden und auch nur solche Handlungen, die sich auf die äußere Rechtsordnung beziehen und bei denen es gleichgültig ist, was das Individuum sonst denkt. Mithin erstreckt sich die Rechtskraft der Staatsgesetze nur auf das Gebiet der Handlungen, die in die äußere Rechtsordnung gehören, und die ganze Sphäre der menschlichen Gesinnung ist nach ihrer natürlichen Beschaffenheit frei von jedem Zwange, und darum nach ihrem rechtlichen Charakter unabhängig von jedem Staatsgesetze. Die menschliche Gesinnung äußert sich in Urtheilen und Gefühlen, in Wissenschaft und Glaube, in Philosophie und Religion, in Lehre und Cultus. Diese Aeußerungen des menschlichen Geistes fallen nicht in die Sphäre der legalen Handlungen, und darum gehören sie nicht in das Rechtsgebiet des Staates. Sie können nicht befohlen werden, weil sie nicht erzwungen werden können, und wenn man es ver-

suchte, so würde damit der Staat den freien Gebrauch der menschlichen Kräfte aufheben, das Naturrecht confisciren, und hierdurch am meisten seinen eigenen Bestand gefährden. Vielmehr müssen die Theorien dem Staate gleichgültig sein, weil sie niemals seine Sicherheit bedrohen, außer wenn man sie unterdrückt. Und vor Allem muß die Religion in dem menschlichen Gemüthe ihr freies und unberührtes Stillleben führen, sie darf weder dienen noch herrschen, weder als Cultus mit den öffentlichen Handlungen, noch als Glaube mit den Staatsgesetzen vermischt werden. Denn die Religion ist das Verhältniß des Menschen zu Gott, und der Staat ist das Verhältniß der Menschen unter einander. Was wäre die Erkenntniß und Liebe Gottes, wenn sie einen Theil bilden müßte in dem Mechanismus einer äußerlichen Rechtsanstalt?*

Das sociale Leben oder der Rechtsverkehr der Individuen ist vollkommen unabhängig von den wissenschaftlichen und religiösen Meinungen; eben so ist Wissenschaft und Religion und damit das gesammte Geistes- und Gemüthsleben des Menschen unabhängig von der naturrechtlichen Verfassung der Gesellschaft. Der spinozistische Staat ist kein platonischer, der durch Philosophen regiert wird, kein kirchlich-scholastischer, der sich auf religiöse Ueberlieferungen gründet, und von Priestern abhängt, auch kein despotischer im Sinne von Hobbes, der die Gesinnungen der Menschen beherrscht, das Recht auf die Geister usurpirt und die Religion als eine politische Maßregel entscheidet: er bildet keine Erziehungsanstalt weder für die Weisheit noch für den Glauben, sondern eine reine Rechtsordnung, die das äußere Leben sichert und die Gewalt hat, jeder Verletzung der Gesetze zu begegnen. Aufgerichtet gegen die natürliche Unsicherheit und

* Tract. polit. Cap. III. § 8—10. Cap. VI. § 40. Cap. VII. § 26.

Noth des menschlichen Lebens, beschränkt sich dieser Staat darauf, das rechtskräftige Mittel der Nothwehr zu sein, wodurch das friedliche Zusammenleben der Menschen erzwungen und die Auflösung der bürgerlichen Gesellschaft in den gesetzlosen Naturzustand verhindert wird.

Das Staatsrecht ist gemeinsames Naturrecht. Darum erscheint es in der Form des Gesetzes, welches Gehorsam fordert, während das atomistische Naturrecht die Begierde des Einzelnen war, die ausschließend ihre selbstsüchtige Befriedigung sucht. Die Begierden sind von Natur gleichberechtigt, und das größere Recht muß erst errungen werden durch die größere Macht, deren allein gültiger Beweis der glücklich bestandene Kampf ist. Dagegen das Gesetz ist von vornherein mächtiger als das Individuum, das ihm widerstrebt, denn es ist ein gemeinsamer Wille und eine öffentliche Gewalt: darum ist es kein fragliches, sondern ein entschiedenes Recht, und jede widergesetzliche Handlung ein entschiedenes Unrecht. Unrecht mithin ist ein bürgerlicher Begriff, denn er entsteht erst mit der Gesellschaft, die dem Individuum als naturrechtliche Masse gegenübertritt, während im reinen Naturzustande eigentlich nicht von Unrecht geredet werden konnte, weil es hier kein endgültiges oder überhaupt entschiedenes Recht gab. Erst im Staate wird das Recht kategorisch, weil es als gemeinsame oder anerkannte Macht auftritt. Was mit diesem Recht übereinstimmt, ist im Sinne des Staates gerecht, und ungerecht, was ihm zuwiderhandelt. Jede Handlung, welche die Gerechtigkeit befördert, ist ein Verdienst, und Verbrechen ist jede, die sie verletzt. Daraus erklärt sich der wahre Werth dieser geläufigen Worte: sie bezeichnen weder natürliche, noch sittliche, sondern sociale Begriffe, deren relativer Inhalt abhängig ist von dem Interesse der Gesellschaft, und dieses Interesse ist kein moralischer Weltzweck, sondern das Gemeinwohl und die nützliche Lebenspraxis.

Aus dem Begriffe des Staates ergeben sich seine Functionen: er ist die naturrechtliche Gesellschaft, also sind seine Functionen die Ausübungen des Naturrechts, und was früher im status naturalis das Individuum aus eigener Machtvollkommenheit und zum eigenen Besten gethan hatte, dasselbe übt jetzt im status civilis die Gesellschaft im Namen und Interesse Aller. Wenn früher das Individuum seinen Vortheil gut und seinen Schaden böse genannt hatte, so wird jetzt der Staat entscheiden, was Allen gut und böse ist, d. h. er wird die Gesetze geben und interpretiren. Hatte vorher der Einzelne kraft seines Naturrechts jede Verletzung gerächt, so wird jetzt der Staat dieses Recht übernehmen und die Gesetzesverletzungen rächen, d. h. er wird richten und strafen. Endlich, wenn im Naturzustande das Individuum nach seinem Willen gelebt hatte, so wird der Staat das bürgerliche Leben nach den Gesetzen einrichten, d. h. er wird die öffentliche Ordnung schützen und regieren. Aus dem Naturrechte des Staates folgt mithin, daß er eine gesetzgebende, richtende, regierende Macht bildet.

Diese Functionen müssen in jedem Staate ausgeübt werden, denn ohne dieselben ist überhaupt eine bürgerliche Lebensordnung unmöglich. Nur darin unterscheiden sich die Arten des Staatslebens, wer darin die höchste Gewalt ausmacht, oder in wessen Händen die gesetzgebende, richtende, regierende Macht ruht.

Unter den Arten des Staatslebens verstehen wir dessen verschiedene Formen oder Verfassungen, und diese sind natürlich denselben Grenzen unterworfen, wie die Staatsrechte. Indem nun die spinozistische Politik allein auf den naturrechtlichen Staat oder auf den Mechanismus des Rechts im bürgerlichen Leben bedacht ist, so muß sie nothwendig alle Staatsformen ausschließen, die dem Wesen des Naturrechts widersprechen. Die Natur des Staates verlangt die öffentliche Sicherheit, und diese besteht im gemeinsamen Recht und in der gemeinsamen Macht. Wie die

Natur selbst ein untheilbares Ganze bildet, so muß auch das Recht der Natur eine untheilbare Macht sein, und da das Naturrecht der Gesellschaft vom Staate ausgeübt wird, so darf dieser seine Gewalten nicht theilen, sondern muß dieselben zu einer Macht vereinigen. Die gemeinsame Macht darf nicht vereinzelt und die vereinigte darf nicht getrennt werden. Darum wird die Politik Spinozas den gemeinsamen und einmüthigen Charakter der Staatsgewalt in keiner Weise beeinträchtigen und dieselbe weder isoliren noch theilen. Die Staatsgewalt ist isolirt, wenn sie auf der ausschließlichen Macht eines einzelnen Individuums beruht; sie ist getheilt, wenn sich die wesentlichen Functionen der souveränen Staatsmacht trennen, so daß von einem andern Element der Gesellschaft die gesetzgebende Gewalt, von einem andern die regierende ausgeht. Der Staat, der von der Macht des Einzelnen abhängt und von dem fürstlichen Belieben geleitet wird, ist despotisch. Der Staat, dessen gesetzgebende Gewalt, unabhängig von der regierenden, durch eine besondere Macht dargestellt wird und sich in einem selbständigen Organ äußert, ist repräsentativ. Die despotische Monarchie bildet den Staatsbegriff von Hobbes, die repräsentative den von Montesquieu. Die spinozistische Politik schließt beide von sich aus; sie bekämpft den ersten, den sie unmittelbar vor sich hat, und ignorirt den andern, den sie nicht kennt, da er außerhalb ihres Horizontes liegt und einer spätern Epoche angehört. Die Aufgabe mithin eines richtigen Staatssystems, wie sie ohne Zweifel dem Geiste Spinozas vorgeschwebt hat, besteht darin: die Gewalten zu concentriren, ohne die Rechte zu beeinträchtigen, oder den absolutistischen Charakter der einmüthigen Staatsmacht mit dem Rechtsprincip der gemeinsamen zu verbinden. Denn der Despotismus eines Hobbes ist kein Staat, sondern ein Individuum, dessen Naturrechte allein gelten, und wenn es einem Einzelnen frei steht, Alles Mögliche zu thun, so ist die Sicherheit

der Anderen auf das Höchste gefährdet und eine naturrechtliche Gesellschaft unmöglich. Eine solche Verfassung, wenn man das Wort hier brauchen kann, erreicht im Grunde gar nicht den status civilis, sondern bleibt im Naturzustande befangen und muß als der Sieg des Stärksten, d. h. als ein Act im Kriege Aller mit Allen angesehen werden. Aber der Staat ist seinem Begriffe nach eine friedliche Macht, die nicht durch Kriegsrecht entschieden werden darf; seine Lebensordnung ist der gesicherte Rechtszustand; seine Unterthanen sind Bürger, nicht Sclaven, und seine Herrscher sind nicht Tyrannen, sondern Obrigkeiten.*

Mithin sind nur die Staatsformen berechtigt, in denen die höchste Gewalt nicht durch Unterdrückung, sondern durch die Uebereinstimmung Aller gebildet wird, und deren Träger nicht als der Herr, sondern als das Organ der Gesellschaft handelt. Dieses Organ, welches die gemeinsame und einmüthige Staatsgewalt ausmacht, kann durch Viele, durch Einige, durch Einen repräsentirt werden. Die Vielen sind das Volk und dessen Versammlung, die Einige sind die Patricier und deren Senat, der Eine ist der Fürst mit seinen Ministern. Die Regierung des Volks bildet die Demokratie, die Regierung des Patriciats bildet die Aristokratie, die des Fürsten die Monarchie. Unter allen drei Regierungsformen kann ein geregeltes und sicheres Staatsleben Statt finden, obwohl sie nach der Natur ihrer Verfassung und bei der Beschaffenheit der menschlichen Charaktere nicht denselben Grad von Festigkeit haben. Denn in der Demokratie ist die Staatsmacht dem Wechsel der Personen ausgesetzt, und darum die Rechtsordnung den Störungen und Perturbationen Preis gegeben; in der Monarchie dagegen ist das Staatsleben fortwährend bedroht von der Gefahr des Despotismus. Dort ist die Staatsgewalt zu massenhaft, um einmüthig, und

* Tract. pol. Cap. V. § 6.

hier zu vereinzelt, um gemeinsam zu bleiben. Aus diesem Grunde mag Spinoza für die gegebenen Verhältnisse die Aristokratie vorgezogen haben als die solideste Staatsform und die richtige Mitte gleichsam der beiden anderen; wenigstens führt er diese Verfassung mit Vorliebe aus, während er bei der Monarchie nur darauf bedacht ist, den Staat gegen die Möglichkeit des Despotismus zu befestigen. Wenn in der Monarchie eines Hobbes der Wille des Fürsten das rechtsgültige Gesetz war, so soll nach dem Begriff, welchen Spinoza von der Monarchie hat, das umgekehrte Verhältniß Statt finden, und das rechtmäßige Gesetz allein den Willen des Königs ausmachen. Darum muß die königliche Macht durch die des Volkes zugleich beschränkt und geschützt werden. Sie wird geschützt durch das Volksheer und beschränkt durch den Volksrath, der zwar vom Könige selbst gewählt, aber im Uebrigen so verfaßt ist, daß die Zahl und die Beschaffenheit seiner Mitglieder eine genügende Bürgschaft bietet gegen die Gefahren der Oligarchie und des Despotismus.

Spinoza suchte ohne Zweifel eine demokratische Monarchie zu formuliren, die weniger durch geschriebene Gesetze, als durch die Natur der Verhältnisse selbst jedes andere Interesse als das Gemeinwohl ausschließt, und indem er dabei von den geschichtlich gegebenen Unterschieden der Gesellschaft, von den Rechten der Stände und des Eigenthums vollkommen abstrahirt, so kann sein Entwurf der Monarchie nicht als ein ernstlicher, politischer Plan, sondern nur als eine interessante Studie gelten, worin der Versuch gemacht wird, den Rechtsmechanismus des Staates in monarchischer Form zu construiren. Auch das Bild, welches Spinoza für den fürstlichen Machthaber wählt, ist zwar sprechend für seine Begriffe, denn es zeigt deutlich genug die mechanische Abwehr des Despotismus, aber es liegt wohl zu fern in der Mythologie, um die Politik der Verhältnisse zu treffen. „Die Grundlagen der fürstlichen Macht, sagt Spinoza, müssen für

ewige Anordnungen gehalten werden, so daß die Minister dem Könige vollkommen gehorchen, wenn sie solchen Befehlen, welche mit den Grundlagen der Staatsmacht streiten, die Ausführung versagen. Wir können das an dem Beispiele des Ulysses anschaulich erklären. Die Gefährten des Ulysses nämlich führten dessen Auftrag aus, als sie ihn nicht losbinden wollten, wie er an den Mastbaum des Schiffes gefesselt und vom Gesange der Sirenen bethört war, obwohl er es ihnen unter vielfältigen Drohungen befahl; und man nimmt es für einen Beweis seiner Klugheit, daß er später selbst den Gefährten dankte, weil sie seinem ersten, verständigen Befehle gehorcht hatten. „Denn die Könige sind nicht Götter, sondern Menschen, die oft vom Sirenengesange bethört werden. Wenn nun Alles von dem unbeständigen Willen eines einzelnen Individuums abhinge, so gäbe es überhaupt keine feste Ordnung.“*

Man könnte vielleicht die Frage aufwerfen, welche von jenen drei Staatsformen, aus dem Gesichtspunkte der spinozistischen Philosophie betrachtet, die menschlich beste ist, ohne Rücksicht auf irgend einen localen Zustand der geschichtlich gegebenen Gesellschaft. Spinoza selbst hat diesen Punkt oft genug in seinen politischen Schriften berührt, und wenn nicht in ausführlicher, so doch in bestimmter Weise entschieden. Der naturgemäße Staat ist der beste. Da nun Naturrecht und Macht identisch sind, so ist der beste Staat der mächtigste, und da die Macht um so größer ist, je mehr sie Kräfte in sich vereinigt, so ist der mächtigste Staat der einmüthigste. Einmüthig aber sind die Menschen nur in der Vernunft, darum ist derjenige Staat der beste, der von dem vernünftigen und einmüthigen Geiste Aller gelenkt wird.** Das ist nur möglich, wenn die Regierung von einem freien Volke

* Tract. pol. Cap. VII. § 1.

** Tract. pol. Cap. III. § 7.

eingerichtet und durch friedliche Uebereinstimmung erhalten wird, während die kriegerisch errungene Herrschaft eine machiavellistische Politik bedarf, um sich zu behaupten.* Darum ist die beste Staatsform die demokratische, die den naturrechtlichen Zustand der Menschen sichert und die politische Aufgabe vollkommen löst, indem sie das natürliche Leben in das bürgerliche verwandelt und die Gleichung vollzieht zwischen dem status naturalis und dem status civilis. Denn die spinozistische Politik sucht das naturrechtliche Gleichgewicht der Menschen oder die Uebereinstimmung der natürlichen Freiheit und bürgerlichen Gleichheit; da nun im reinen Naturzustand die Gleichheit fortwährend bedroht, und in dem monarchischen und aristokratischen Staate nur unvollkommen dargestellt ist, so ist seiner ursprünglichen Richtung nach der spinozistische Staatsbegriff mit der Demokratie einverstanden. Daher ist die erste politische Schrift des Philosophen, der theologisch-politische Tractat, auch vollkommen in diesem Sinne verfaßt, und mit Vernachlässigung der anderen Staatsformen wird hier die demokratische hervorgehoben als der vollkommene Rechtszustand für die natürliche Freiheit der Menschen. Eine Demokratie, deren Princip das natürliche Individuum ist, stellt sich allen antiken und scholastischen Staatsideen auf das schroffste gegenüber, und wenn wir früher Spinoza in der Mitte zwischen Hobbes und Rousseau betrachteten, als den geschichtlichen Uebergang von dem einen zum andern, so scheint in ihm selbst dieser Uebergang in entgegengesetzter Richtung stattgefunden zu haben, denn er nimmt in dem theologisch-politischen Tractat die Begriffe der rousseau'schen Epoche voraus und in dem spätern, politischen Tractate nähert er sich den Lehren von Hobbes, vielleicht unter deren unmittelbarer Einwirkung. Dort gilt ihm die Freiheit des Individuums, hier die Sicherheit der Gesellschaft für die

* Tract. pol. Cap. V. § 6.

Hauptsache im Staate. Nachdem er in jener ersten Schrift die Principien der Staatsordnung und die Begriffe des Natur- und Staatsrechts auseinandergesetzt hat, giebt er folgende abschließende Erklärung: „Hiermit glaube ich die Grundlagen der demokratischen Regierungsform deutlich genug dargethan zu haben. Und ich wollte vor Allem gerade über diese Verfassung reden, weil sie meiner Ansicht nach der Natur am angemessensten ist und die Freiheit am nächsten erreicht, welche die Natur jedem Individuum einräumt. Denn hier überträgt Niemand sein Naturrecht auf ein anderes Individuum, so daß er selbst jeden fernern Antheil an den öffentlichen Berathungen verliert, sondern er überträgt es auf den größern Theil der ganzen Gesellschaft, wovon er selbst einen Theil ausmacht. Und bei dieser Verfassung bleiben Alle, wie früher im Naturzustande, gleich. Zuletzt wollte ich deshalb gerade diese Staatsform ausschließlich hervorheben, weil sie ganz mit meiner Absicht übereinstimmt, denn ich hatte ja vor, über den Werth der Freiheit im Staate zu handeln."*

Wie war es nach solchen Bekenntnissen möglich, daß diese Politik in den Ruf aristokratischer Parteinahme kam und feindlicher Gesinnung gegen alles demokratische Wesen? Es scheint, daß Spinoza diese verbreitete Meinung einem Worte verdankt, worauf man sich gewöhnlich bei dieser Gelegenheit beruft, und das Viele wie das Motto seiner Politik betrachten. Er soll gesagt haben: „Das Volk schreckt, wenn es nicht zittert; es ist fürchterlich, wenn es sich nicht selbst fürchtet!" Allerdings findet sich dieser Ausspruch in dem politischen Tractate, allein in einem Zusammenhange, von dem wohl Jene nichts ahnen, die in ihrem Sinne ein aristokratisches Stichwort daraus machen. So aristokratisch die Mienen sein mögen, womit man jene Worte nachspricht, so wenig war es der Sinn, in dem sie von Spinoza gebraucht

* Tract. theol. pol. Cap. XVI. pag. 367. (Ed. Paulus.)

wurden; und wenn ich nicht irre, parodirt er vielmehr diejenigen, die mit dem „terret vulgus, nisi paveat" auf die bürgerliche Freiheit herabsehen. Nachdem er nämlich die fürstliche Herrschaft im Staate eingeschränkt hat, damit sie nicht in Despotismus ausarte, so wendet er sich gegen die Absolutisten, die nach dem Vorbilde von Hobbes die königliche Macht von jeder Beschränkung freisprechen, weil sie dieselbe für unfehlbar halten: „Unsere Meinungen, die wir hier dargestellt haben, werden wohl mit Lachen von Allen denen aufgenommen werden, welche die Fehler der menschlischen Natur nur dem Volke zuschreiben, da nach der Ansicht dieser Leute die Masse sich nicht bezähmen könne und schrecklich sei, wenn sie nicht zittre, da das Volk entweder sclavisch diene oder übermüthig herrsche, und weder Wahrheit noch Urtheil kenne. Aber die Natur ist eine und Allen gemeinsam. Sie sind Alle übermüthig, wenn sie herrschen, und schrecklich, wenn sie nicht zittern; überall wird die Wahrheit gewaltthätig behandelt aus feindlicher und sclavischer Gesinnung, besonders da, wo Einer oder Einige herrschen, die nicht das Rechte und Wahre, sondern die Größe allein ihrer irdischen Macht im Auge haben."*

3. Gesellschaft und Individuum.

Wenn wir nun den spinozistischen Staat aus dem Gesichtspunkt der Humanität auffassen und mit der Natur des Menschen selbst vergleichen, so bleibt unter allen Verfassungsformen seine Bedeutung für das menschliche Individuum dieselbe, und der humane Werth dieses Staates wird im Grunde nicht geändert, ob seine Regierung aus Vielen oder Wenigen besteht, und seine Gesetze mehr die Freiheit oder mehr die Sicherheit des Lebens berechtigen. Denn unter allen Umständen schließt der spinozistische Staat nur das geordnete Zusammenleben der Menschen in

* Tract. polit. Cap. VII. § 27.

sich und sein Werth ist darum vollkommen erschöpft durch den Begriff der Gesellschaft. Wie sich das Individuum von der Gesellschaft unterscheidet, ebenso unterscheidet sich dasselbe vom Staat. Nun leuchtet ohne Weiteres ein, daß das gesellschaftliche und menschliche Leben nicht ein und dieselbe Sphäre beschreiben, sondern daß jenes vielmehr einen Theil des letztern bildet. Es giebt Vieles, was ich nur mit Hülfe der Gesellschaft erreichen kann, die Befriedigung meiner äußeren Bedürfnisse, die Sicherheit meines äußern Daseins: in dieser Rücksicht gehört mein Leben ganz in die Sphäre des Staates und ich befinde mich unter dem Zwange seiner Gesetze. Es giebt Anderes, was ich entweder gar nicht vermag, oder aus mir selbst vollbringen muß, wobei ich weder unterstützt noch ersetzt werden kann durch ein anderes Individuum, sondern schlechthin auf die selbsteigene Kraft allein angewiesen bin: in dieser Rücksicht beschreibt mein Leben seine eigenthümliche Sphäre, die sich ihrer Natur nach von der gesellschaftlichen ausschließt. Gesellschaft und Individuum bilden gleichsam zwei Sphären, die wohl einen Theil, aber nicht das Centrum gemein haben, und der Mensch als solcher geht nicht ohne Rest auf in das öffentliche und gemeinsame Staatsleben. Es findet vielmehr zwischen Mensch und Staatsbürger ein bedeutsamer Unterschied statt, der entscheidend ist für den humanen Character der spinozistischen Politik und in dem dogmatischen Staatsbegriff überhaupt ein wesentliches Kriterium bildet. Daher wird sich hier die menschliche Welt nicht abschließen mit der bürgerlichen und wir müssen aus dieser zu dem isolirten Individuum und dem natürlichen Genius desselben zurückkehren, um das gesammte menschliche Leben zu begreifen. Der Mensch lebt nicht immer und nicht mit allen seinen Interessen in der Gesellschaft: darum muß ihm die Philosophie in die Einsamkeit folgen, um die Vermögen der Menschennatur kennen zu lernen, deren Geltung von keiner Rechtsformel abhängt.

Wir haben gesehen, welche Bedeutung das Individuum im Staate einnimmt. Diese Bedeutung muß jetzt beschränkt, und das Ansehen des Staates gegenüber dem Individuum richtig abgewogen werden. Die gegenseitige Stellung beider ergiebt sich aus ihrem ursprünglichen Verhältniß. Der Staat oder die Gesellschaft entstand nämlich aus dem Naturrecht, welches die Selbsterhaltung und Sicherheit des Lebens fordert. Darum ist das natürliche Individuum der Grund des Staates und dieser muß betrachtet werden als dessen Folge, oder, um in mathematischen Ausdrücken diese Bestimmung zu formuliren, der Staat ist nach den Begriffen Spinozas kein Grundsatz, sondern ein Folgesatz; er ist kein ursprüngliches, sondern ein abgeleitetes Wesen, kein Attribut, sondern ein Product der Menschennatur, und wenn es erlaubt wäre, in teleologischen Begriffen zu urtheilen, so würden wir sagen, der Staat ist für das menschliche Leben nicht Zweck, sondern Mittel. Diese Anschauung ist nicht bloß dem Spinozismus eigenthümlich, sondern sie beherrscht die ganze dogmatische Politik und zeigt charakteristisch deren Unterschied von den antiken und modernen Staatsbegriffen.

Der antike Staatsbegriff ist organisch, der moderne ist sittlich, und der Unterschied, den wir hierbei im Sinne haben, erhellt, wenn wir die Politik eines Plato mit der eines Schelling und Hegel vergleichen. In beiden Anschauungsweisen gilt der Staat für ein Kunstwerk, für ein natürliches bei dem Einen, für ein geschichtliches bei den Andern. Das natürliche Kunstwerk der Politik ist ein Organismus, der das ganze menschliche Leben umfaßt und alle Kräfte desselben ausbildet nach vorherbestimmten Gesetzen. Das geschichtliche Kunstwerk der Politik besteht ebenfalls in einem Gesammtorganismus des menschlichen Lebens, der sich ausbildet und entwickelt nach den Gesetzen der Freiheit. Darin unterscheiden sich beide, daß dort die Natur und die natürliche Verfassung der menschlichen Seele, hier die Freiheit

und die lebendige Entwicklung des menschlichen Geistes das maßgebende Gesetz bildet. Darin stimmen beide überein, daß in Ansehung des Staates das Ganze früher ist, als die Theile und daß diese verbunden sind in einer umfassenden und zweckmäßigen Ordnung. Die Philosophie Spinozas und mit ihr die gesammte dogmatische Politik folgt in ihren Staatsbegriffen dem entgegengesetzten Grundsatz: die Theile sind früher, als das Ganze; darum hat der Staat keinen unbedingten und endgültigen, sondern einen relativen und eingeschränkten Werth; der von dem Interesse der Gesellschaft abhängt. Er ist eine nützliche und rein praktische Einrichtung, die dem Gemeinwohl dient, eine gemeinschaftliche Lebensversicherung, die von den menschlichen Vermögen nicht mehr fordert und braucht, als unumgänglich nothwendig ist zur Erhaltung des Ganzen. Alle Kräfte daher, die nichts beitragen zum unmittelbaren Nutzen der Gesellschaft, müssen sich aus dem Staatsgebiete zurückziehen, und das Staatsleben selbst ist vollkommen gleichgültig und unfruchtbar für den Geist des Individuums und die Ausbildung der Humanität. Es gewährt dem Individuum seine intimen Gemüthsbewegungen, und erlaubt diesen die friedliche Aeußerung, weil es überhaupt alle natürlichen Rechte sichert, aber es kann Nichts davon brauchen, weil es sie nicht in der mechanischen Rechtsordnung verwerthen kann. Darum überläßt es die Befriedigungen des Geistes dem Privatbelieben der Einzelnen. Religion, Kunst, Philosophie haben in diesem Staat das Privatrecht der Existenz, sie genießen den Schutz der Gesetze, aber sie bilden darin keine activen und gültigen Kräfte, denn unter welche Rechtsformel ließe sich auch das persönliche Gemüthsleben bringen und wozu nützten in der Rechtsmaschine der Gesellschaft die Poeten oder die Denker? Hier entscheidet sich mit logischer Nothwendigkeit jene Entfremdung zwischen Staat und Humanität, zwischen dem menschlichen und bürgerlichen Leben, die in dem Charactergemälde der neuen Zeit,

besonders in der Bildung des achtzehnten Jahrhunderts, einen hervorstechenden und wenig ästhetischen Zug bildet, wogegen die modernen Staatsbegriffe protestiren, und die bis zum heutigen Tage unser Schicksal geblieben ist, wenn sie auch aufgehört hat, unsere Gesinnung zu sein. Wir meinen jene Isolirung der Gemüthskräfte, die Trennung zwischen Theorie und Praxis des menschlichen Lebens, die Schiller vor Augen hatte, als er in seinen Briefen über die ästhetische Erziehung das mechanische Staatswesen bekämpfte und gegen den ideenlosen Rechtsstaat den Begriff eines politischen Kunstwerks und die ästhetische Reform der Gesellschaft wieder aufnahm.

Im Geiste Spinozas gilt der Staat als Product der Individuen und dieses Product besteht in dem mechanisch verfaßten Gemeinwesen. Daraus folgt, daß auf der einen Seite der Staat dem Individuum untergeordnet, auf der andern das Individuum vom Staate abgesondert wird. Wenn nämlich der Staat ein menschliches Product ist, so muß sich das Individuum als dessen Urheber und letzte Rechtsquelle ansehen: damit verliert der Staat seine unbestrittene Autorität, jene Meisterschaft, die er im Alterthum über die Einzelnen ausüben konnte; er ist eine gemachte Rechtsanstalt, entstanden aus Noth und berechnet auf das Bedürfniß. Das Individuum hängt mit diesem Staat durch kein gemüthliches Band, weder durch Pietät, noch Patriotismus, sondern nur durch Interesse zusammen, und indem es sich an den natürlichen Ursprung desselben erinnert, so sieht es wohl, daß er keine letzte verpflichtende Nothwendigkeit hat und daß die gemachte Rechtsanstalt im Nothfall auch anders gemacht werden könne. Im Hintergrunde der Staatsrechte stehen fortwährend die Menschenrechte, als deren drohende Aufseher, und so mechanisch befestigt dieses Staatsgebäude in seiner Verfassung erscheint, so revolutionär ist es in seinem Princip. Das Individuum in dem Bewußtsein seiner Autorschaft fühlt sich dem

Staate gegenüber als dessen eminente Ursache und erblickt in den Gesetzen desselben bewegliche Rechtsbestimmungen, aber keine sittliche Normen. In diesem Staatsleben giebt es keine Religion, die den Einzelnen mit dem Staate verbindet, als mit seiner Substanz, nicht mehr jenes Gefühl unbedingter und nothwendiger Abhängigkeit von den öffentlichen Gesetzen, wie es das Alterthum gehabt und selbst in seinem kühnsten Denker behauptet hat. Denn auch das Todesurtheil, das ihn trifft als einen Feind des Staates, konnte Sokrates nicht irre machen in jener eingeborenen, religiösen Ehrfurcht vor dem Willen des Staates: er verweigert dem Freunde die Flucht, weil ihn die Gesetze Athens verurtheilt hätten, und so lange er denken könne, sei er diesen Gesetzen unterthan gewesen, ja schon vor seiner Geburt habe er in seinen Eltern gleichsam präexistirt als ein Bürger Athens.

Dieses religiöse Verhältniß der Unterordnung und der gemüthlichen Theilnahme, worin das Individuum dem Staate verbunden ist, wird von dem politischen Verstande der neuern Philosophie vollkommen aufgelöst, denn er zersetzt den Staat in seine natürlichen Elemente und componirt aus diesen Atomen das Staatsgebäude in der Weise eines mechanischen Künstlers. Dem gemachten Staate gegenüber wird das Individuum souverain, dem mechanischen Staate gegenüber wird es gleichgültig. An die Stelle der unbedingten Abhängigkeit tritt das revolutionäre Selbstgefühl; an die Stelle der patriotischen Theilnahme tritt die politische Indifferenz. Diese beiden Züge hängen genau zusammen und sind mit einander mehr verwandt und einverstanden, als man gewöhnlich glaubt, denn sie folgen aus demselben politischen Bewußtsein und bilden die natürliche Gesinnung, womit hier der Einzelne den Staat ansieht. Wenn dieser Nichts weiter ist, als nur das geordnete Zusammenleben der Menschen, so müßte das Individuum in der That nicht mehr sein, als „ein gesellschaftliches Thier," wenn es sich vollkommen in diesem

Staate befriedigen sollte. Das gesammte innere Menschenleben schließt sich nothwendig von der äußern Staatspraxis aus, und beschreibt in dem einsamen Individuum seine eigenthümliche und unabhängige Sphäre. Je geistesmächtiger daher ein Individuum ist, um so mehr begehrt es das intime Gemüthsleben, die Befriedigung und den Genuß seiner natürlichen Geisteskräfte, um so gleichgültiger verhält es sich darum zu der mechanischen Rechtsordnung des Staates. Religion, Kunst, Philosophie führen in diesem Staate ein einsames und vornehmes Stillleben, welches nach seiner Anlage gleichgültig gestimmt ist gegen die öffentlichen Verhältnisse, auf die es nicht einwirken, von denen es nur selbst nicht beschränkt sein will, und in dieser gleichsam freiwilligen Verbannung von dem praktischen Treiben der ideenlosen Gesellschaft wird die menschliche Geistesbildung rein theoretisch. Sie waren rein theoretische Charaktere, die großen Künstler und Philosophen dieses Zeitalters; die weltbürgerliche Humanität entwerthete ihnen das staatsbürgerliche Recht, das sie nahmen wie eine äußere Signatur und brauchten als einen Sicherheitsposten für die Ruhe ihrer contemplativen Einsamkeit. Sie haben Alle gedacht, was unter den Künstlern der größte von ihnen Göthe den Poeten sagen läßt, welchen er gegenüberstellt dem Staatsmanne: „Frei will ich sein im Denken und im Dichten; im Handeln schränkt genug die Welt mich ein!" Sie haben Alle ihr politisches Glaubensbekenntniß in dem Ausspruche gefunden, den unter den Philosophen der größte von ihnen, Spinoza gethan hat: „Die Sicherheit ist die Tugend des Staates, aber die Geistesfreiheit ist eine Privattugend."*

Um das theoretische Menschenleben zu erkennen, müssen wir daher die bürgerliche Lebenspraxis verlassen, die wir nur darum

* Tract. pol. Cap. I. § 7 sub finem.

vorausgenommen haben, weil sie die negative Bedingung bildet, ohne welche ein freies Geistesleben nicht stattfinden kann. Was ist nun die Geistesfreiheit, die sich nur theoretisch verwirklicht? Diese letzte Frage des Spinozismus zerfällt ihrem Begriff nach in die beiden: **Was ist der Geist? Was ist die Freiheit?** Auf die erste antwortet die Psychologie, auf die andere die Ethik.

Sechsundzwanzigste Vorlesung.

Der menschliche Geist.

Was bedeutet im Spinozismus idea ideae?

1) Die Vorstellung des Körpers. *Idea corporis.* 2) Die Vorstellung des Geistes. *Idea mentis.* 3) Die Stufen der Erkenntniß.

Der unklare und der klare Verstand.

Das Thema unserer gegenwärtigen Untersuchungen, nämlich das Wesen der Humanität, ist in seinem ersten Theile erschöpft, denn wir haben den Menschen kennen gelernt in allen Beziehungen, die er vermöge seines natürlichen Daseins zur Außenwelt einnimmt. Wenn das natürliche Dasein des Menschen oder sein unmittelbarer Zusammenhang mit den Dingen außer ihm durch das Wort Leben bezeichnet werden darf, so ist in jenem ersten Theile der Humanität das menschliche Leben in seinen verschiedenen Richtungen dargestellt worden. Der Mensch lebt im unmittelbaren Zusammenhange mit den Körpern, mit den Dingen überhaupt, mit den anderen Individuen; er bildet einen Theil der materiellen Natur, ein Product der geschichtlichen Causalität, ein Glied der menschlichen Gesellschaft; er war in der ersten Rücksicht Körper, in der anderen Charakter, in der dritten Bürger.

Aber das Individuum ist nicht blos diese natürliche Erscheinung, sondern es weiß auch von seiner Existenz; es ist nicht

blos in dem Zusammenhang der Dinge begriffen, sondern es begreift selbst diesen Zusammenhang in sich, es verbindet mit seinem Leben zugleich die Vorstellung desselben und kann sich daher von seiner unmittelbaren Natürlichkeit unterscheiden. Das bloße Dasein ist nach Außen gerichtet, das Bewußtsein desselben wendet sich nach Innen; das äußere Leben ist gesellschaftlich, das innere ist einsam; das gesellschaftliche Leben ist mit den Dingen selbst beschäftigt, das einsame begnügt sich mit deren Bilde; dort ist der Mensch ein mitbetheiligter Charakter in dem Schauspiele der Welt, hier ist er dessen müßiger Zuschauer. Das bestimmte Dasein und der Begriff davon bildet in jedem Dinge das vollständige Wesen. Daher werden wir das Wesen der Humanität integriren, wenn wir zu dem menschlichen Dasein das Bewußtsein desselben hinzufügen und jenes Vermögen betrachten, kraft dessen sich das Individuum den Zusammenhang objectiv macht, worin es lebt, oder die Dinge in Vorstellungen verwandelt.

Das Vermögen der Vorstellungen überhaupt nannten wir Denken und verstanden darunter ein göttliches Attribut oder die absolute Potenz aller denkenden und begreifenden Weltkräfte. * Jede bestimmte Vorstellung ist mithin ein eingeschränktes oder modificirtes Denken, welches nicht eine absolute, sondern relative Begriffssphäre beschreibt, nicht den Zusammenhang und die Ordnung aller Ideen in sich schließt, sondern nur eine bestimmte Reihenfolge derselben, und darum von dem Reiche des unendlichen Weltverstandes eine begrenzte Provinz einnimmt. Jede wirkliche Vorstellung oder Idee ist der Begriff eines bestimmten Dinges, denn das Denken begreift nur, was in der Natur der Dinge als actives Dasein enthalten ist. Mithin unterscheidet sich das unendliche und beschränkte Denken so, daß

* S. oben Vorlesung 21, Seite 353.

jenes die Begriffe aller Dinge, dieses dagegen nur den Begriff eines bestimmten Dinges ausmacht. Das unbeschränkte Denken ist Attribut, das beschränkte ist Modus. Das Denken als solches gehört zur natura naturans; der bestimmte Begriff gehört zur natura naturata. Der unendliche Verstand, der die Begriffe aller Dinge in sich faßt, ist ein ewiger, der Verstand dagegen eines einzelnen Dinges ist ein endlicher und zufälliger Modus. Denn jener bildet die gesammte natura naturata des Denkens, dieser dagegen nur einen Theil derselben.*

Den eingeschränkten Verstand nennt Spinoza Geist. Damit ist unmittelbar entschieden, wie sich im Spinozismus der Begriff des Geistes von Gott und von dem unendlichen Weltverstande unterscheidet. Der Gott Spinozas ist nicht Geist, denn er ist absolut schrankenlos und schließt darum jeden bestimmten Inhalt und jede bestimmte Form von sich aus, oder diese gehören nicht zu dem ursprünglichen Wesen Gottes, sondern zu seinem modificirten Dasein. Wo aber überhaupt keine Formbestimmung Statt findet, da giebt es auch keine formelle Unterscheidung, also auch keine bestimmte Begriffsbildung und mithin keinen Verstand; denn der Verstand ist das bestimmte Begriffsvermögen. Der Weltverstand ist nicht Geist, weil er schrankenlos ist oder unendlich. Er unterscheidet sich von Gott, sofern er Verstand, und vom Geiste, sofern er unendlich ist. Er ist Verstand, weil er Begriffe formirt, und er ist weltumfassend oder universell, weil alle Begriffe in ihm gegenwärtig sind. Gott ist Substanz, der Weltverstand ist die ewige Modification der denkenden Substanz, der Geist ist ein einzelner Modus: er ist nicht die denkende Natur, sondern eine denkende Naturerscheinung, nicht der Verstand der Welt sondern der Verstand eines Dinges. Das ist die erste Antwort, die wir mit Spinoza auf die Frage geben müssen: was

* S. oben Vorlesung 22, Seite 371 u. 72.

ist der menschliche Geist? Er ist der Begriff einer Naturerscheinung oder die Vorstellung eines einzelnen in der Wirklichkeit existirenden Dinges. *

1. Die Vorstellung des Körpers. Idea corporis.

Damit ist das Wesen des Geistes erst im Allgemeinen formulirt und noch nicht in seiner menschlichen Eigenthümlichkeit unterschieden. Was ist in specie der menschliche Geist? Offenbar die Vorstellung eines bestimmten Dinges, nämlich des menschlichen Daseins, das sich von allen übrigen Dingen in dem Maß seiner Kräfte und nach dem Quantum seines Vermögens unterscheidet.** Der menschliche Geist bildet den Verstand des menschlichen Daseins; oder die Vorstellung, deren Object der natürliche Mensch ist, bildet das Wesen des menschlichen Geistes.

Nun ist aber für die Vorstellung und das Denken überhaupt immer das nächste und unmittelbare Object Alles, was außer ihm ist. Was ist außer dem Denken? Die Ausdehnung. Was ist außer der Vorstellung? Die ausgedehnten Dinge oder die Körper. Mithin sind die nächsten Objecte des Geistes die Körper, und der menschliche Geist besteht demnach im Verstande oder in der Vorstellung des menschlichen Körpers.*** Denn dieselbe Einheit und Uebereinstimmung, die in der Substanz Statt findet zwischen Denken und Ausdehnung, existirt in jedem Dinge zwischen Idee und Form, also in Ansehung des Menschen zwischen

* Primum, quod actuale Mentis humanae Esse constituit, nihil aliud est, quam idea rei alicujus singularis existentis. Eth. II. Prop. 11. Hinc sequitur, Mentem partem esse infiniti intellectus Dei. ibid. Coroll.

** S. oben Vorlesung 23, Seite 401.

*** Objectum ideae humanam Mentem constituentis est corpus. Eth. II. Prop. 13.

Geist und Körper. Darum ist der menschliche Geist von allen übrigen Geistern in demselben Grade unterschieden, als der menschliche Körper von den andern materiellen Dingen. Dieser Unterschied betrifft nicht die Beschaffenheit und Art der Kräfte, sondern nur deren Quantum und Umfang. Der menschliche Körper ist aus vielen, mannigfaltig bewegten Körpern zusammengesetzt; darum besteht der menschliche Geist nicht aus einer einfachen, sondern aus vielen mannigfaltig zusammengesetzten Vorstellungen.*

Wir erklären daher mit Spinoza den menschlichen Geist als die idea corporis humani oder schlechthin als die cognitio corporis. Hierbei müssen wir genau das ursprüngliche Verhältniß von Geist und Körper im Auge behalten, damit wir nicht den Begriff des Geistes verwirren und ein Mißverständniß begehen, das uns vom Spinozismus entfernen und auf einen fremden Standpunkt der Philosophie versetzen würde. Wenn nämlich der Geist nur die Vorstellung des Körpers bildet, so könnte man leicht die Ansicht fassen, daß sich der Geist zum Körper verhalte wie die Copie zum Original, wie das Nachbild zum Vorbilde, wie der Eindruck zum Dinge, das ihn hervorbringt. Es könnte scheinen, daß in der Vorstellung des Körpers der Geist das empfängliche und bestimmbare, der Körper das bestimmende und formgebende Ding sei, daß jener den passiven, dieser den activen Factor in der idea corporis ausmache, daß an sich betrachtet der Geist einer leeren Fläche gleiche, die den Schein der Körper von Außen empfange und auf diese Weise bevölkert werde mit den Schattenbildern der Wirklichkeit. Dann wäre der Geist ein Effect des Körpers, das Denken ein Product der Ausdehnung, also nicht mehr Attribut, sondern Modus, nicht mehr ursprüngliche Kraft, sondern resultirende Erscheinung, und da aus materiellen

* Eth. II. Prop. 15. Demonstr. — Vergleiche Vorlesung 23, Seite 404 und 405.

Kräften nur materielle Erscheinungen folgen können, so müßte man die wesentliche Qualität des Geistes verneinen und das Denken als einen rein materiellen Vorgang betrachten.

Sobald aber der Geist nur durch den Körper erklärt wird, so ist der Unterschied zwischen Denken und Ausdehnung aufgehoben und damit das Princip des Spinozismus verlassen. Diese Ansicht, wonach das ursprüngliche Wesen des menschlichen Geistes in einer „tabula rasa" besteht, die erst von den Eindrücken der Sinnenwelt gleichsam beschrieben und angefüllt wird, gehört in den Locke'schen Sensualismus, und wenn man in thesi den menschlichen Körper als die Ursache des Geistes ansieht, so kann der richtige Schlußsatz nur sein, daß die mechanisch bewegte Materie für die causa efficiens aller Dinge erklärt wird. Man müßte daher die Philosophie Spinozas in reinen Materialismus verwandeln, wenn man den Geistesbegriff sensualistisch wenden und ungefähr so verstehen wollte, als ob er nicht in der Ethik Spinozas, sondern in der Locke'schen Untersuchung über den menschlichen Verstand ausgemacht worden wäre.

Die Irrthümer, die man an den Begriffen des Spinozismus begeht, sind in der That ein sehr lehrreiches und überraschendes Zeugniß für den großen und umfassenden Geist dieses Systems, denn wenn man jene Mißverständnisse genauer ansieht, denen gerade an ihren Hauptpunkten die Lehre Spinozas ausgesetzt ist, so sind sie fast sämmtlich *vorzeitige* Begriffe, die nachher als die Principien der folgenden Systeme auftreten und zu denen man leicht verführt werden kann, wenn man mit unsicherem Blick den Geist des Spinozismus sucht, ohne den wahren Sinn desselben zu durchdringen. Allein selbst diese Mißverständnisse wären kaum möglich, wenn nicht wirklich jene Philosophie die Keime enthielte, die das folgende Zeitalter zerstreut und in besonderen Systemen entwickelt hat. Nehmen wir die zahllosen Attribute als Substanzen, so verwandelt sich der Spinozismus in die Monadenlehre von

Leibniz. Betrachten wir die Modi oder die Dinge als Product der Imagination, so erreichen wir statt der Philosophie Spinozas die von Berkeley, das Extrem der idealistischen Richtung. Wenn man den Geist als eine Wirkung des Körpers oder als eine ursprüngliche „tabula rasa“ ansieht, so erscheint Spinoza wie Locke und wenn man folgerichtig die Elemente des Körpers, etwa die corpora simplicissima mit ihren materiellen Kräften, zu Universalprincipien erhebt, so verwandelt sich der Spinozismus in das Système de la nature, das Extrem der realistischen Richtung. Endlich wenn man die bestimmten Attribute für subjective Erkenntnißformen ausgiebt, so tritt an die Stelle der spinozistischen Philosophie ein verfrühtes und unklares Bild des Kantischen Kriticismus.

Der Geist ist die Vorstellung des Körpers: das heißt also nicht, daß durch den Körper der Geist gebildet würde, sondern daß beide ein und dasselbe Wesen ausmachen. Nach Spinoza muß Geist und Körper „una eademque res“ sein, weil Denken und Ausdehnung ein und dieselbe Substanz ausdrücken. Nach Spinoza kann der Geist nicht aus dem Körper resultiren, weil Denken und Ausdehnung unabhängig von einander wirken und nicht in gegenseitigem Causalnexus verknüpft sind, weil nach den kosmologischen Grundbegriffen die materialistische Erklärung des Geistes eben so unvernünftig ist, als die idealistische der Körper.*

Alle Vorstellungen folgen aus dem Denken. Also folgt auch die Vorstellung des Körpers oder der Geist aus dem Denken und weil das Denken Kraft und Thätigkeit ausdrückt, so ist jede Vorstellung eine beschränkte Denkkraft, so ist der Geist nicht passive, sondern active Vorstellung, das heißt er bildet den vorgestellten Körper, indem er diese Vorstellung aus originalem

* S. oben Vorlesung 23, Seite 397.

Vermögen erzeugt. Die Vorstellung überhaupt ist der Act des Vorstellens oder thätige Intelligenz; die Vorstellung des Körpers ist die bestimmte Intelligenz, welche den Körper begreift; dieser Geist ist die Intelligenz dieses Körpers. Mithin bildet der Körper das Object und der Geist den Grund von der idea corporis. Wie der Körper nur Product der Ausdehnung ist, so ist die Vorstellung des Körpers nur Product des Denkens, oder mit andern Worten, alles Körperliche ist nur ausgedehnt und alles Vorgestellte ist nur gedacht. Dem ausgedehnten Körper entspricht die gedachte Vorstellung. Wenn wir daher den Begriff des Geistes vollständig fassen und in einer Weise bestimmen wollen, die ihn gegen jedes mögliche Mißverständniß sichert, so müssen wir ihn erklären als die gedachte Vorstellung des Körpers.

Wie unterscheidet sich nun die gedachte Vorstellung des Körpers von jener bloßen idea corporis, die möglicherweise von dem Körper selbst herrühren konnte? Die gedachte Vorstellung ist ein Begriff, die bloße Vorstellung kann nur ein Bild sein; jene habe ich aus meinem Denkvermögen erzeugt, darum ist sie mein Werk, diese habe ich von Außen empfangen, darum ist sie mir ein fremder Eindruck. Das Bild, weil es äußerlich vorgestellt wird, ist eine gedankenlose und darum unbewußte Vorstellung; dagegen der Begriff, den ich denke, ist mir gewiß und bildet darum eine bewußte Vorstellung. Das Bild kann falsch sein, darum ist es zweifelhaft; der Gedanke ist sicher, weil er durch sich selbst klar ist. Spinoza unterscheidet in diesem Charakter die wahre und selbstredende Vorstellung von dem gedankenlosen und gleichsam stummen Bilde: „Wer eine wahre Vorstellung hat, der weiß auch, daß sie die höchste Gewißheit in sich schließt; denn eine wahre Vorstellung haben heißt so viel, als vollständig eine Sache erkennen, und ein Zweifel daran ist nur möglich, wenn man die Vorstellung für eine stumme Erscheinung, gleichsam wie ein Bild auf einer Tafel betrachtet

und nicht als einen Act des Denkens; sie ist nämlich selbst die active Erkenntniß." *

Aus diesem Begriffe des Geistes, der nach spinozistischen Principien der einzig mögliche ist, ergiebt sich nun, wie mir scheint, von selbst jene Bestimmung, die man gewöhnlich als die dunkelste im Spinozismus betrachtet, und die allerdings klar und deutlich auseinandergesetzt werden muß, wenn man nicht kurz vor dem Ausgang aus diesem hellen Gedankenbau in ein Labyrinth von Widersprüchen gerathen will. Das Wesen des Geistes besteht in der Vorstellung des Körpers. Diese Vorstellung ist kein todtes Bild, sondern ein lebendiger Begriff, sie ist nicht bloße Vorstellung, sondern Verstand: sie ist active d. h. gedachte oder bewußte Vorstellung. Spinoza konnte sie nicht anders begreifen und er hat ausdrücklich in dieser Bestimmung den Geist von der bloßen Vorstellung, von jener stummen und gedankenlosen „pictura in tabula" unterschieden. Es muß eine Formel geben, um diesen Unterschied zu bezeichnen, die auf eine bündige und bestimmte Weise erklärt, in welchem Sinne allein der Geist die Vorstellung des Körpers bildet. Wenn die bloße Vorstellung des Körpers idea corporis genannt wird, wie muß davon die gedachte oder bewußte Vorstellung unterschieden werden? Die bloße Vorstellung erklärt nur den Körper, der ihr Object ausmacht; die gedachte ist unmittelbar sich selbst klar, sie ist zugleich ihre eigene Vorstellung, indem sie weiß, daß sie den Körper vorstellt: sie erklärt mit ihrem Object zugleich sich selbst. Sie erklärt den

* Nam nemo, qui veram habet ideam, ignorat veram ideam summam certitudinem involvere; veram namque habere ideam, nihil aliud significat, quam perfecte, sive optime rem cognoscere; nec sane aliquis de hac re dubitare potest, nisi putet, ideam quid mutum, instar picturae in tabula et non modum cogitandi esse; nempe ipsum intelligere. Eth. II. Prop. 43. Schol.

Körper, d. h. sie ist idea corporis; sie erklärt sich selbst, d. h. sie ist idea ideae corporis oder idea mentis.

2. Die Vorstellung des Geistes. Idea mentis.

Das ist der räthselhafte Begriff, von dem man behauptet, daß er aus dem Vermögen des spinozistischen Verstandes schlechterdings nicht gelöst werden könne. Warum? Weil derselbe eine Bestimmung des Geistes enthalten soll, die aus dem Gesichtspunkt Spinozas nothwendig verneint werden müsse und auch folgerichtig verneint worden sei. Denn die idea ideae könne offenbar nichts Anderes bedeuten, als die auf sich selbst gerichtete Vorstellung, also das reflexive Bewußtsein, und die idea mentis erkläre daher das menschliche Selbstbewußtsein, womit sich weder der Geist noch der Buchstabe des Spinozismus vertrage. Auf dem Standpunkte dieser Philosophie muß das Selbstbewußtsein als eine leere Einbildung angesehen werden, denn es setzt ein Vermögen der Selbständigkeit und Abstraction voraus, das in der geometrischen Ordnung der Dinge keinem Wesen zukommt: das Selbstbewußtsein ist nur möglich, wenn sich das Individuum von allen Dingen zu unterscheiden und das Denken von allen Dingen zu abstrahiren vermag. Aber wo giebt es hier eine solche freie und allgemeine Selbstunterscheidung, ein solches reine und abstracte Denken? Das wirkliche Denken ist nicht rein, sondern modificirt, denn es bildet die bestimmten Begriffe der Dinge; das wirkliche Ding ist nicht selbstbewußt, sondern naturgesetzlich beschränkt, denn es ist Modus. Das universelle und reine Selbstbewußtsein ist mit dem Modus nicht zu vereinigen, denn dieser ist eine einzelne und beschränkte Erscheinung: also auch nicht mit dem Geiste, denn dieser ist Modus. Jene idea mentis wäre deßhalb ohne Zweifel der entschiedenste Widerspruch gegen die Principien des Spinozismus, wenn sie wirklich das menschliche Selbstbewußtsein in seiner allgemeinen und abstracten Bedeutung

bezeichnete, denn sie erschiene dann in der Ethik Spinozas wie ein Vorläufer gleichsam der fichtischen Wissenschaftslehre.

Ich werde zeigen, daß von einem solchen Selbstbewußtsein in der idea mentis nicht die Rede ist, und daß Spinoza keineswegs jene Inconsequenz begangen hat, die ihm Viele aufbürden und Erdmann entschuldigen möchte „vielleicht durch ein praktisches Bedürfniß und besonders durch einen zweideutigen Terminus.“ * Aber das praktische Bedürfniß, wenn es dem Philosophen wichtig gewesen wäre, hätte wohl seinem System überall im Wege gestanden, und nachdem es den Begriff Gottes ohne Verstand und Willen ruhig hingenommen hat, so begreife ich nicht, warum dieses Gewissen hier laut werden und den Begriff des Geistes plötzlich verwirren sollte. Im Gegentheil glaube ich deutlich genug darthun zu können, daß die Principien des Spinozismus den Begriff der idea mentis nicht bloß ertragen, sondern sogar fordern, und daß eher der Mangel als die Anwesenheit dieses Begriffs das System verdunkeln würde.

Was heißt also idea mentis? Ich möchte mit allen denen, die diesen Begriff von vorn herein für ungereimt halten, einen Dialog führen über Spinozas Ansicht vom menschlichen Geiste, um aus ihnen selbst alle jene Sätze herauszufragen, die sich in der Ethik über die idea mentis finden. Vorausgesetzt, daß sie die früheren Sätze kennen. Man antworte mir im Sinne Spinozas auf die Frage: was ist der menschliche Geist? Er ist der Verstand oder die Vorstellung eines bestimmten Dinges, also in jedem Fall eine idea. Aber die Vorstellung von welchem Dinge? Das ist offenbar eine doppelte Frage: auf welches Ding ist die Vorstellung gerichtet, von welchem Dinge geht sie aus? Welches ist das Object, welches das Subject dieser Idee? Auf die erste Frage muß man mit einem objectiven, auf die zweite

* Vermischte Aufsätze von Erdmann. Leipzig 1846. Seite 180.

mit einem subjectiven Genitiv antworten. Das Ding, worauf sich die Vorstellung unmittelbar bezieht, ist der Körper; also ist der Geist idea corporis: das ist der objective Genitiv. Von wem geht diese Vorstellung aus, oder was ist ihr Subject? Nicht der Körper, sondern der Geist; also ist die idea corporis zugleich idea mentis: das ist der subjective Genitiv. Ist das eine überflüssige oder unbegreifliche Bestimmung? Vielmehr wäre die spinozistische Psychologie einseitig und mangelhaft, wenn sie den Begriff des Geistes ohne diesen subjectiven Genitiv ließe. Die idea corporis bedroht die Originalität des Denkens, die idea mentis rettet dieselbe, denn sie erklärt, daß die Vorstellung des Körpers vom Geiste ausgehe, daß sie einen Act des Denkens, nicht der Ausdehnung bilde, und so stellt sie im menschlichen Wesen das Gleichgewicht der Attribute wieder her, das aufgehoben wäre, wenn der Geist als die bloße Vorstellung des Körpers oder nur als idea corporis angesehen würde. Wenn daher die idea corporis erklärt und ergänzt wird durch die idea mentis, so wird dadurch im Spinozismus das Princip der Identität gewahrt und der Begriff des menschlichen Geistes in der richtigen Mitte gehalten zwischen Cartesius, der den Geist vom Körper trennt, und Locke, der ihn durch den Körper bestimmt. Die idea corporis ist vom Begriff des menschlichen Geistes die realistische, die idea mentis die idealistische Seite, und weil der Spinozismus diese beiden Weltanschauungen berechtigt und versöhnt, so muß er auch von dem menschlichen Geiste jene beiden Erklärungen geben.

Indessen ist der Sinn des fraglichen Punktes mit dieser Auseinandersetzung noch nicht erschöpft, und wir haben jene erste Erklärung nur aufgestellt, um daraus die folgende unmittelbar ableiten zu können, womit sich das eigentliche Problem entscheidet. Die idea mentis gelte zunächst als dieser subjective Genitiv: sie habe den ganz unbedenklichen Sinn, daß die Vorstellung des

Körpers vom Geiste ausgehe, weil überhaupt alle Vorstellungen von der denkenden Natur als solcher hervorgebracht werden. Denn das Denken ist für alle Ideen das genitive Princip. Nun ist aber das Denken eine eigenthümliche Thätigkeit, die sich darin von allen anderen unterscheidet, daß ihre Producte zugleich ihre Objecte sind. Denn Alles, was producirt wird vermöge des Denkens, ist gedacht; alles Gedachte ist gewußt; alles Gewußte ist objectiv. Alle Vorstellungen sind Producte und darum zugleich Objecte des Denkens: mithin ist die Vorstellung des Körpers Product und zugleich Object des Geistes, das heißt der Geist weiß diese Vorstellung, und da sie von ihm erzeugt ist, so weiß darin der Geist sich selbst. Wie das Denken überhaupt in allen Vorstellungen Subject und Object zugleich ist, weil es zufolge seiner Natur alle Vorstellungen denkt und eben darum weiß, so ist in der idea mentis der Geist zugleich Subject und Object, denn der subjective Genitiv ist in diesem Fall unmittelbar auch der objective.*

Oder um aus dem Denken selbst diesen Begriff der idea mentis direct abzuleiten: das Denken bildet nach dem ewigen Weltgesetz die Begriffe der Körper, denn Alles, was in der Ausdehnung formaliter existirt, das wird vorgestellt oder objectiv gemacht im Denken. Die gedachten Begriffe sind aber unmittelbar auch die gewußten: also weiß das Denken zugleich die Körper und deren Begriffe. Da nun der Körper und der Begriff desselben das vollständige Wesen des Dinges bildet, so findet im Denken eine vollständige Erkenntniß der Dinge Statt;

* Wie unterscheiden sich also idea corporis und idea mentis? Der Körper verhält sich zur Vorstellung nur als objectiver Genitiv, der Geist dagegen als subjectiver und objectiver zugleich. Die Vorstellung ist nur auf den Körper gerichtet, aber nicht von ihm hervorgebracht. Die Vorstellung, weil sie vom Geiste erzeugt wird, ist zugleich auf denselben gerichtet.

also auch des Menschen, denn dieser ist Ding unter Dingen; also auch des Geistes, denn dieser ist ein wirkliches Moment des menschlichen Wesens.

Nach Spinozas erstem Satz bildet der Geist den Verstand oder die Vorstellung eines wirklichen Dinges, also nicht bloß die eines Körpers.* Da nun das Ding sowohl Körper als Geist ist, so folgt von selbst, daß der Geist seinem Begriffe gemäß die Vorstellung enthält sowohl vom Körper, als vom Geiste. Also aus der Definition des Geistes folgt die doppelseitige Vorstellung, und die idea mentis erzeugt sich weder aus einem praktischen Bedürfniß, noch aus einem doppelsinnigen Terminus, sondern genau in der mathematischen Reihenfolge der Begriffe und in einem streng beobachteten Forschritt. Zuerst nämlich giebt Spinoza die umfassende Definition: der Geist ist idea rei; daraus folgt die idea corporis und daraus die idea mentis. Daß res und corpus, Ding und Körper, verschiedene Begriffe sind und namentlich hier, wo sie in verschiedenen Lehrsätzen auftreten, von Spinoza auseinander gehalten werden, ist vollkommen klar und gegen den Einwand gesichert, daß sonst wohl diese beiden Begriffe synonym gebraucht werden. Res ist der Körper mit seinem Begriff, corpus ist der Körper ohne denselben. Ist aber das Ding zugleich Idee und Körper, so ist die idea ideae oder die idea mentis eine nothwendige Consequenz der idea rei. Weil das Denken den Verstand aller Dinge ausmacht, so muß der Geist, als ein Modus des Denkens, den Verstand eines einzelnen Dinges bilden. Also ist die idea rei eine nothwendige Folge des Denkens. Wäre dieses nur der Verstand der Körper, so wäre auch der Geist nur idea corporis und nicht idea mentis, aber das ist unmöglich, denn das Denken, weil es die Begriffe producirt, weiß dieselben, also sind in

* Eth. II. Prop. II. Vgl. oben Seite 460.

ihm Begriffe und Körper d. h. die Dinge selbst objectiv; also ist im Geist der Körper und dessen Begriff objectiv, oder der menschliche Geist ist in Einem idea corporis und idea mentis. *

In dem göttlichen Denken sind alle Dinge objectiv, die Geister sowohl als die Körper. Oder um dasselbe mit Spinozas Worten zu sagen: „es giebt von dem menschlichen Geiste in Gott eine Vorstellung oder Erkenntniß, die in Gott auf dieselbe Weise erfolgt und sich ebenso zu ihm verhält, als die Vorstellung oder

* Nach Erdmann soll der Begriff der idea mentis eine Inconsequenz sein, deren Formel sich daraus erkläre, daß Spinoza den Ausdruck „esse formale," der eigentlich nur von den Körpern gelte, auch von den Ideen brauche. Da nun Alles formale Sein im Denken seinen objectiven Begriff finde, so müsse es auch von den Ideen Begriffe geben. Auf diese Weise sei Spinoza gleichsam wider seinen Willen und durch einen entschiedenen Paralogismus zu den „ideæ idearum" gekommen. S. Vermischte Aufsätze Seite 181.

Dieser Erklärung setze ich folgende entgegen. Die Ideen sind Producte des Denkens, die Körper sind Producte der Ausdehnung: darin sind beide ewig unterschieden. Aber alle Producte des Denkens sind zugleich dessen Objecte: das folgt aus der Natur des Denkens. Also verhalten sich darin die Ideen wie die Körper, daß beide die Objecte des Denkens bilden. Das hat Spinoza ausdrücklich gelehrt, Eth. II. Prop. 20 und 21, und er mußte es lehren, wenn er nicht eine vollkommene Widersinnigkeit begehen wollte. Denn angenommen, Erdmann hätte Recht, was würde nothwendig daraus folgen? Der Geist soll consequenter Weise nur idea corporis sein. Dann müßte das Denken, dessen Modus der Geist ist, consequenter Weise nur die Vorstellungen der Körper enthalten; diese selbst dürften dem Denken nicht objectiv sein: also wären diese Vorstellungen blind und unbewußt, also gedankenlos und das Denken wäre dann offenbar kein Denken. Die

Erkenntniß des menschlichen Körpers." * Da nun der menschliche Geist ein Modus des göttlichen Denkens ist, so giebt es in ihm eine Vorstellung seiner selbst und seines Körpers. Der Geist stellt den Körper vor, d. h. er macht sich denselben objectiv. Der Geist producirt diese Vorstellung, d. h. er denkt oder weiß dieselbe: also bildet sie sein Object. Mithin ist sowohl der Körper als die Vorstellung des Körpers das Object des menschlichen Geistes.

Dasselbe erklärt Spinoza in dem folgenden Satze: „diese Vorstellung des Geistes ist mit dem Geiste ganz ebenso vereinigt, als der Geist selbst vereinigt ist mit dem Körper." ** Das heißt, der Geist verhält sich zu beiden, als zu seinen Objecten.

Also sind nicht bloß die körperlichen Beschaffenheiten, sondern auch deren Vorstellungen dem Geiste objectiv, oder mit Spinozas Worten: „der menschliche Geist erkennt nicht bloß die Beschaffenheiten des Körpers, sondern auch deren Vorstellungen." ***

Mithin ist der Geist sich selbst objectiv, insofern er die

Körper würden im Denken nicht begriffen, sondern nur gespiegelt. Vielmehr verhält sich die Sache so: das Denken ist die Erkenntniß der Dinge. Der Geist ist ein Modus des Denkens, d. h. er ist in beschränkter Weise, was das Denken in absoluter ist. Also ist der Geist der Verstand oder die Erkenntniß eines bestimmten Dinges. Das Ding ist Geist und Körper. Also ist der Geist zugleich idea corporis und idea mentis, was zu beweisen war.

* Mentis humanae datur etiam in Deo idea, sive cognitio, quae in Deo eodem modo sequitur et ad Deum eodem modo refertur, ac idea sive cognitio Corporis humani. Eth. II. Prop. 20.

** Haec Mentis idea eodem modo unita est Menti, ac ipsa Mens unita est Corpori. Eth. II. Prop. 21.

*** Mens humana non tantum Corporis affectiones, sed etiam harum affectionum ideas percipit. Eth. II. Prop. 22.

körperlichen Beschaffenheiten vorstellt und diese Vorstellungen erkennt. Das erklärt der folgende Satz der Ethik: „der Geist erkennt sich selbst nur in den Vorstellungen von den Beschaffenheiten des Körpers.“ *

Diese Sätze, die mit mathematischer Genauigkeit zusammenhängen, erklären und beweisen vollkommen den Sinn der idea mentis: sie ist die dem Geist objective idea corporis, d. h. die bewußte Vorstellung des Körpers. Weil sie bewußte Vorstellung ist, darum ist sie nicht bloß idea corporis. Weil sie bewußte Vorstellung des Körpers ist, darum ist sie nicht Selbstbewußtsein oder Ich. Wenn Spinoza in seinem Geistesbegriffe nicht übereinstimmt mit Locke, folgt daraus schon, daß er in diesem Punkt übereinstimmen müsse mit Fichte? Wer die idea corporis rein realistisch ansieht, als den Reflex des Körpers oder als dessen Abbild, einer „pictura in tabula“ vergleichbar, dem muß die idea mentis entgegengehalten werden. Wer in der idea mentis das reine Selbstbewußtsein erblickt und in der Ethik Spinozas schon dem Geiste der Wissenschaftslehre zu begegnen meint, der muß bedeutet werden, daß die idea mentis Nichts ist, als die idea ideae corporis: daß sich nach jenem wohlbegründeten Satze der Ethik der menschliche Geist nur selbst erkennt in den Vorstellungen von den Beschaffenheiten des Körpers. Mithin verhalten sich diese Begriffe so zu einander: die idea mentis ist die idealistische Ergänzung und Erklärung der idea corporis, und die idea ideae corporis ist die realistische Restriction der idea mentis. Damit von keiner Seite ein Uebergewicht stattfinde, muß der Geistesbegriff so gefaßt und eingerichtet werden, daß er weder dem Modus noch dem Geiste widerspricht, daß er weder zu den Transscendentalphilosophen noch zu den Materialisten

* Mens se ipsam non cognoscit, nisi quatenus Corporis affectionum ideas percipit. Eth. II. Prop. 23.

übergeht. Denn die reine idea mentis wäre nicht mehr Modus, die bloße idea corporis ist noch nicht Geist. Wie unterscheidet sich die idea mentis von der idea corporis? Wie der Verstand vom Bilde, wie die bewußte Vorstellung von der bewußtlosen. Wie unterscheidet sich die idea mentis vom Ich? Wie die bewußte Vorstellung vom reinen Selbstbewußtsein. Denn im Selbstbewußtsein unterscheide ich mich von allen Dingen, also auch von allen Vorstellungen und producire in mir das Vermögen des reinen und allgemeinen Denkens. Dagegen in der idea mentis abstrahire ich nicht von meinen Vorstellungen, sondern bin darin gegenwärtig als das von ihnen unabtrennbare Bewußtsein. Daher ist die idea mentis nicht reines Selbstbewußtsein, sondern erfülltes Bewußtsein. Ein reines oder leeres Selbstbewußtsein d. h. ein solches, das sich von allen Vorstellungen unterscheidet, wäre für Spinoza in der Sphäre des Geistes dieselbe Absurdität, als ein leerer Raum in der Sphäre der Körper. Wie der Geist nicht ohne den Körper ist, so ist auch die Vorstellung des Geistes nicht ohne die Vorstellung des Körpers, und ein Selbstbewußtsein ohne determinirte Vorstellungen wäre ein Modus ohne Modification, d. h. ein Ding ohne Dasein, also eine reine Chimäre.

Um die gesammte Untersuchung in ein bündiges Resultat zu fassen, so besteht das Wesen des Geistes in der bewußten Vorstellung eines bestimmten Dinges, und zunächst in der des Körpers. Weil dieses Bewußtsein seinem Inhalte nach determinirt ist, darum ist der Geist kein Selbstbewußtsein. Weil diese bestimmte Vorstellung ihrer Form nach gedacht oder gewußt ist, darum ist der Geist nicht das stumme Abbild, sondern der active Verstand jenes Dinges. Die gehaltlose Vorstellung wäre leer; die bewußtlose Vorstellung wäre blind. Der menschliche Geist ist keines von beiden, denn er ist zugleich bestimmt und bewußt. Nun besteht in dem bewußten Vorstellen bestimmter Dinge das Wesen der

Erkenntniß. Also bildet der Geist vermöge seiner Natur die Erkenntniß bestimmter Dinge oder seine naturgemäße Function ist das wirkliche Erkennen. Ich sage seine *naturgemäße* Function, weil sie nothwendig und unmittelbar aus dem Wesen des Geistes hervorgeht, denn der Geist ist immer eine bestimmte Erkenntniß und nie eine tabula rasa. Wie aus der Definition der Substanz das unendliche Dasein folgte, so folgt aus der Definition des Geistes *das bestimmte Erkennen*. Wie das Wesen, welches die Ursache seiner selbst ist, nothwendig existiren und wirken muß, so muß ein Wesen, welches die bewußte Vorstellung eines bestimmten Dinges ausmacht, nothwendig erkennen. Welche Erkenntniß folgt nun aus dem so bestimmten Begriffe des menschlichen Geistes?

3. Die Stufen der menschlichen Erkenntniß.

Der unklare und der klare Verstand.

Wir haben die Erkenntniß im Allgemeinen erklärt als die bewußte und bestimmte Vorstellung: sie ist *bewußt* vermöge des Geistes und *bestimmt* durch das Object, das ihren Inhalt ausmacht. Denn ein Bewußtsein ohne Object ist eben so wenig eine Erkenntniß, als umgekehrt ein Ding ohne Bewußtsein. Damit soll natürlich noch Nichts festgesetzt sein über den Unterschied des Wahren und Falschen in der Erkenntniß, es muß sich erst zeigen, ob ein solcher Unterschied und *wie* derselbe im Wesen des menschlichen Geistes begründet ist. Nun folgte aus der Natur des Geistes, daß sein nächstes und unmittelbares Object im Körper besteht, also folgt aus der Natur des menschlichen Geistes zunächst und unmittelbar die *Erkenntniß des menschlichen Körpers*. Aber wie unterscheidet sich der menschliche Körper von anderen? Darin, daß er bei dem Reichthum seiner Composition, bei der Verknüpfung und Ordnung seiner Theile, bei der Mannigfaltigkeit seiner Bewegungen das Vermögen besitzt, die äußeren Determinationen zu *empfinden* und von den fremden Körpern nicht blos

bewegt, sondern afficirt zu werden. Nur in der Empfindung erfahre ich mein körperliches Dasein im Unterschiede von anderem und wenn mein Körper nicht afficirt und auf diese Weise mir fühlbar gemacht würde, so könnte ich von seinem Dasein nichts wissen. Darum bildet das Wissen von den Empfindungen oder die *sinnliche Vorstellung* das erste Element in der Erkenntniß des menschlichen Körpers, wie diese nothwendig den ersten Act ausmachte in der natürlichen Erkenntniß der Dinge, die aus dem Wesen des menschlichen Geistes hervorgeht. Denn um den menschlichen Körper zu erkennen, muß man ihn von anderen unterscheiden können und das ist nur möglich, indem man ihn empfindet und diese Empfindungen vorstellt. So sagt Spinoza: „der menschliche Geist erkennt den menschlichen Körper und weiß von dessen Existenz nur, indem er die körperlichen Empfindungen vorstellt.“ * Jede Empfindung aber ist das Product einer Menge körperlicher Factoren, wovon die einen der Natur des menschlichen Körpers, die anderen jenen äußeren Körpern angehören, welche den menschlichen afficiren. Darum werden in jeder Empfindung *viele Körper* vorgestellt, die im Affect zusammenwirken und die sinnliche Erkenntniß des Geistes beschreibt deßhalb eine Sphäre, die unmittelbar über den menschlichen Körper hinausgeht und sich zugleich auf jene andere miterstreckt, die ihn von Außen berühren.** Daraus folgt von selbst, daß die Sphäre der sinnlichen Erkenntniß *nur so weit* den menschlichen Körper einschließt, als derselbe afficirt wird, und *nur so weit* den äußern Körper in sich begreift, als dieser mit dem menschlichen in unmittelbarem Zusammenhange steht. Jede Empfindung ist die *fühlbare Grenze* zweier Körper, und in jeder Grenze trennen und verbinden sich

* Mens humana ipsum humanum Corpus non cognoscit, nec ipsum existere scit, nisi per ideas affectionum, quibus corpus afficitur. Eth. II. Prop. 19.

** Eth. II. Prop. 16, Cor. 1.

die Beschaffenheiten der Dinge.* Um dieses Verhältniß in dem eingeführten Bilde zu veranschaulichen: die beiden Körper, welche in jeder Empfindung zusammenwirken, der eine, welcher die Impression empfängt und der andere, welcher sie ausübt, bilden zwei Sphären, die sich tangiren oder den einen ihrer Theile gemeinsam beschreiben, den andern ausschließen. Die Empfindung selbst beschränkt sich auf jenen gemeinschaftlichen Theil beider Sphären, und die sinnliche Erkenntniß beschränkt sich auf den Umfang der Empfindung. Wenn nun zwei Sphären sich zum Theil ein- und zum Theil ausschließen, so folgt von selbst, daß jede von ihnen nur theilweise in jener eingeschlossenen Mitte gegenwärtig ist: also ist die Empfindung und mit ihr die sinnliche Erkenntniß beschränkt nur auf einen Theil sowohl des menschlichen als des äußern Körpers. Was ich aber nur theilweise erkenne, das erkenne ich nicht ganz, also auch nicht vollkommen, von dessen Wesen habe ich keinen ausreichenden, sondern einen ungenügenden Begriff, keine adäquate, sondern inadäquate Idee, keine vollständige, sondern nur eine fragmentarische oder verstümmelte Vorstellung. Darum enthält die sinnliche Vorstellung oder die bewußte Empfindung keine adäquate Erkenntniß von der Natur weder des menschlichen noch des äußern Körpers.** Vermöge der Empfindung weiß ich nicht, was der menschliche Körper an sich ist, sondern nur, wie er sich verhält zu einem andern, und eben so wenig weiß ich, was an sich dieser andere Körper ist, sondern nur, wie sich derselbe verhält zu dem menschlichen. Die Empfindung klärt mir das Wesen dieser körperlichen Dinge nicht auf, sie zeigt mir von ihnen nur momentane und zufällige Beschaffenheiten. Darum sind alle Begriffe, die aus der Empfindung folgen, unklare oder verworrene Begriffe, und die sinnliche

* K. Fischer, Logik und Metaphysik oder Wissenschaftslehre, S. 61.
** Eth. II. Prop. 25. 27.

Vorstellung des menschlichen Geistes ist daher eine unklare oder verworrene Erkenntniß der Dinge.* Denn ist mir der Körper eines Dinges nicht klar, so ist mir auch der Begriff dieses Körpers, also das Ding überhaupt, nicht klar. Darum sagt Spinoza: „ich behaupte ausdrücklich, daß der Geist sowohl von sich selbst, als von seinem und den äußeren Körpern keine adäquate, sondern nur eine verworrene Erkenntniß hat, so lange er nämlich die Dinge aus dem gewöhnlichen Gesichtspunkt auffaßt, das heißt, so lange er von Außen, wie ihm eben der Zufall die Dinge in den Weg führt, bestimmt wird, dieses oder jenes zu betrachten." **

Was heißt, die Dinge aus dem gewöhnlichen Gesichtspunkt auffassen? Worin besteht dieser communis naturae ordo, um Spinozas eigene Worte zu brauchen? Man nimmt die Dinge, wie man sie eben empfindet, und man empfindet nicht die Dinge selbst, sondern nur deren Eindrücke. Also aus dem sinnlichen Bewußtsein, wie es der gemeine Lauf der Natur mit sich bringt, erkennen wir die Dinge nicht, wie sie an sich sind, sondern nur, wie sie uns zufällig erscheinen, also nicht das Wesen der Dinge, sondern deren äußerliche Relationen; darum erkennen wir die Dinge nicht ganz, sondern theilweise, also nicht klar, sondern verworren. Wir wissen auch nicht, wie sich die Dinge zu unserm Wesen, sondern nur, wie sich dieselben zu unserer körperlichen Individualität verhalten; darum drückt diese Erkenntniß weder das Wesen der Dinge noch das Wesen des Geistes aus, sondern blos das eines einzelnen Individuums. Aber die vereinzelte Erkenntniß ist nicht wahr, sondern eingebildet; sie ist nicht Erkenntniß, sondern Meinung oder Imagination. Also folgt aus der Natur des menschlichen Geistes zunächst der Begriff des

* Eth. II. Prop. 28. Demonstr.

** Ibid. Prop. 29. Schol.

Körpers oder die Vorstellung dessen, was man empfindet, das ist die sinnliche Vorstellung oder das unklare Bewußtsein: **das ist die Imagination oder die erste Stufe der menschlichen Erkenntniß.**

Wir können das Wesen der Imagination in eine bestimmte Formel fassen, woraus sich alle imaginäre Begriffe ergeben, gleichsam die ganze Logik des menschlichen Irrthums: sie ist die Betrachtung **der Dinge in der ausschließlichen Beziehung auf das menschliche Individuum**, sie ist die Weltbetrachtung, die Alles persönlich nimmt und darum das wahre Wesen der Dinge nothwendig verwirren muß. Denn die Ideen sind nur wahr, wenn sie sich ohne jede persönliche Einmischung rein auf das Wesen der Dinge oder Gott beziehen, sie sind unwahr und verworren in Beziehung auf den einzelnen Geist irgend eines Menschen.* Wenn sich der Mensch als die Hauptsache unter den Dingen erscheint, so sind alle Begriffe imaginär, die er unter diesem Gesichtspunkte faßt, wie alle Schlüsse nothwendig falsch sind, die aus einer falschen Prämisse folgen. In dem wahren und nothwendigen Weltzusammenhange ist der Mensch nicht Hauptsache, sondern Ding unter Dingen; nicht das Centrum der Natur, sondern eine vorübergehende Erscheinung derselben, die keine Ausnahme macht von den ewigen Gesetzen des Universums. Diesen Zusammenhang versteht die Imagination nicht, und indem sie mit kindischer oder sophistischer Selbstsucht dem Menschen das naturwidrige Ansehen eines aparten Wesens giebt, als ob er im Mittelpunkte der Welt stände und die Dinge sich nach ihm richten müßten, so wird sie zur wesenlosen Einbildung, welche die Gesetze der Natur nicht kennt, die Modi in selbständige Dinge verwandelt und nach dem Zufall ihrer sinnlichen Erscheinung beurtheilt. Jede Trennung der Dinge, worin das einzelne Wesen

* Eth. II. Prop. 36. Demonstr.

von dem Zusammenhang mit den anderen isolirt und als ein apartes Dasein gleichsam festgehalten wird, ist eine Form der Imagination oder eine verworrene Anschauung. Das Wesen der Dinge ist eines, ihr Zusammenhang ist ewig derselbe, ihr einzelnes Dasein ist eine zufällige Modification. Worin besteht also die Trennung der Dinge? Darin, daß an die Stelle des einen Wesens die chaotische Vielheit der Erscheinungen, an die Stelle des wandellosen Gesetzes die äußere Succession der Zeit, an die Stelle des vergänglichen Modus die abstracte Gattung des Dinges gesetzt wird. Der Anblick der verworrenen Menge, die Anschauung der endlosen Zeit, die Abstraction der Gattungsbegriffe, welche die einzelnen Dinge in Typen und Ideale verwandeln, das sind die Figmente der Imagination: die Betrachtung der Dinge aus dem Gesichtspunkt des sinnlichen Menschengeistes, nicht aus dem der göttlichen Nothwendigkeit.

Die Beziehung der Dinge auf den menschlichen Geist bildet das Princip der Imagination. Da nun unter diesem Gesichtspunkt die classische, scholastische, kritische Philosophie, jede natürlich in einem andern Sinne, verfaßt sind, so erklärt sich hier die einsame und einzige Stellung Spinozas unter den Philosophen der Menschheit, denn auf seinem Standpunkt erscheinen alle Systeme, die ihm vorangehen und nachfolgen, als unklare und eingebildete Anschauungen der Dinge, weil sie die Welt aufnehmen aus dem Gesichtspunkte der menschlichen Imagination. Aus der Imagination nämlich, welche den Menschen und mit ihm die Dinge fixirt und darum die zufälligen Erscheinungen in abstracte Allgemeinheiten oder die Modi in Gattungen verwandelt, folgen jene Universalideen, welche die Philosophie fortwährend beherrscht, verwirrt und entzweit haben.* Wenn das einzelne Ding nur möglich ist im unmittelbaren

* Eth. II. Prop. 40. Schol. 1. 2.

Causalzusammenhange mit den übrigen Dingen, so kann es nicht für sich begriffen werden und man verleugnet daher seine Naturwahrheit, wenn man es zu einem Gattungsbegriffe steigert. In der Natur sind die Dinge Modi; Gattungen werden sie nur in der unklaren Einbildung des Menschen. Diese notiones universales, welche in der platonischen Philosophie die Objecte der höchsten Erkenntniß ausmachten, müssen im Spinozismus heruntersteigen auf die Stufe der Imagination, und jene Anschauung der Idealwelt, die dem Griechen als die göttliche Erkenntniß selbst galt, als das erleuchtete Bewußtsein, welches die Menschen zu Königen ihres Geschlechts erhebt, kann von Spinoza nicht höher geachtet werden als ein unklarer und kindischer Traum des sinnlich befangenen Geistes. Die gesammte platonische Ideenwelt, dieser heitere Polytheismus der Philosophie, muß dem Verstande Spinozas als eine confuse Einbildung erscheinen, worin jedes einzelne Ding gleichsam zur Statue gemacht wird und dem Naturgesetze zuwider ein typisches und unbewegliches Dasein in seinem Gattungsbegriffe führt.

Die Gattungsbegriffe folgen aus der Imagination: darum ist Alles imaginär, was aus diesen Universalideen hervorgeht. Wie verhält sich die Gattung eines Dinges zu diesem selbst? Wie das Urbild zum Abbild, wie das Muster zur Nachahmung, oder wie sich der Zweck verhält zur Wirklichkeit, die ihn ausführt. Jede Gattung ist eine typische Kraft oder ein zweckthätiges Vermögen. Wenn es daher in der Natur keine Gattungen giebt, so giebt es in ihr auch keine Zwecke, und wenn jene Anschauung typischer Dinge, welche die einzelnen und zufälligen Erscheinungen fixirt und verallgemeinert, allein auf der Imagination beruht, so gründet sich auf diese Anschauung unmittelbar der Zweckbegriff, und mit diesem Figment ist das Princip gegeben für die ganze Metaphysik des menschlichen Irrthums. Indem nämlich die Imagination die Modi in Dinge

und die Dinge in Gattungen verwandelt, so bildet sie ihnen unwillkürlich Zwecke ein und beurtheilt sie nun nach dieser eingebildeten und naturwidrigen Bestimmung. So verwirrt sich mit dem Anblick der Dinge zugleich unser Urtheil: sie erscheinen uns jetzt als vollkommene oder unvollkommene Wesen, je nachdem sie ihren imaginären Zwecken angemessen oder unangemessen sind, als gut oder böse, je nachdem sie ihren imaginären Zwecken gemäß oder zuwider handeln. Daraus folgt von selbst, daß wir den Dingen ein Vermögen der Selbstbestimmung und Freiheit andichten, womit sie jene Zwecke ausführen können, und da sich der Mensch von den Dingen ausnimmt, so erträumt sich die Imagination jenes abstracte menschliche Wesen mit dem leeren Selbstbewußtsein und dem leeren Willen. Das leere Selbstbewußtsein ist das unbestimmte Ich, der leere Wille ist die unbestimmte Willkür: das sind nicht wahre, sondern imaginäre Ideen, die von Spinoza nur verneint und niemals in einem Satze seiner Ethik gelehrt werden können. Also in der menschlichen Imagination treffen wir das Ich oder reine Selbstbewußtsein, nicht in der menschlichen Natur, woraus nur die idea mentis nothwendig folgte. Die idea mentis denkt den Geist als die Vorstellung des Körpers; das reine Selbstbewußtsein denkt ihn in einer abstracten und unbestimmten Allgemeinheit. Jene ist die Idee eines Modus, darum ist sie wahr; dieses ist die Idee einer Gattung, darum ist es unwahr.

Die Metaphysik Spinozas begriff in ihrer Methode und in ihren Principien die wahre Weltordnung, nämlich den Zusammenhang der Dinge in dem einmüthigen Gesetze der Causalität. In diesem nothwendigen und ewigen Zusammenhange gab es weder Gattungen noch Zwecke, weder Vollkommenheit noch Unvollkommenheit, weder Gutes noch Böses, weder Selbstbewußtsein noch Willkür. Jetzt erklärt uns die Psychologie Spinozas, woher diese falschen Begriffe kommen: sie sind die Einbildungen des

unklaren Geistes, und der unklare Geist oder die Imagination ist der Grund aller falschen Begriffe.* Die Imagination selbst aber kommt daher, daß wir die Dinge nach dem Scheine der Empfindung beurtheilen, den sie zufällig hervorrufen, daß wir die Welt nur aus dem Fenster unserer Dachstube betrachten, und in dem engen Rahmen unserer Individualität auffassen. Die Imagination ist die Theorie des beschränkten sinnlichen Menschen, der sich zum Mittelpunkt und zum Zwecke der Dinge macht, der in dem kindischen Wahne befangen ist, daß sich die Welt um den Punkt seines eingebildeten Daseins bewege, daß die Erde der Fixstern und die Sonne der Planet sei. So selbstsüchtig und beschränkt urtheilt die menschliche Imagination: sie steht auf der Zinne des Tempels und sieht nur die Güter, aber nicht die Gesetze der Welt.

Wie erhebt sich nun der menschliche Geist zur Wahrheit, wenn ihn die sinnliche Erkenntniß mit Trugbildern umgiebt und in verworrenen Anschauungen festhält? Um diese letzte Frage der Psychologie bestimmt und vollständig zu lösen, exponiren wir uns dieselbe in folgenden Punkten: was ist überhaupt Wahrheit? Wie folgt sie aus dem menschlichen Geiste? Wenn die Imagination die unwahre und falsche Weltanschauung begründet, welches Erkenntnißvermögen erzeugt die wahre? Die Erkenntniß ist wahr, wenn sie mit dem Wesen eines Dinges übereinstimmt, oder die Wahrheit ist ein objectiver und vollkommen aufgeklärter Begriff. Objectiv ist die Wahrheit als die Vorstellung eines Dinges, und klar muß diese Vorstellung sein, weil sie dem Spiegelbilde gleich nur darstellen darf, was in der Natur ihres Objectes enthalten ist, denn sie bildet dessen vollständigen und deutlichen Ausdruck. Jene Begriffe, welche nur theilweise und darum unklar das Wesen eines Dinges vorstellten, hießen inadäquate

* Eth. II. Prop. 41.

Ideen. Die wahren Begriffe, weil sie die vollständigen und klaren Vorstellungen der Dinge bilden, mögen adäquate Ideen genannt werden. Der Inhalt aller inadäquaten Begriffe waren nicht die Dinge selbst, sondern deren äußerliche und zufällige Beziehungen zum Menschen. Alle Ideen daher, die sich ausschließlich auf den Menschen beziehen, sind inadäquat und unklar in Ansehung der Dinge. Die adäquaten Ideen dagegen begreifen ohne alle Rücksicht auf das menschliche Individuum das innere und gesetzmäßige Wesen der Dinge. Dieses nothwendige Wesen war die inwohnende Ursache aller Dinge oder Gott. Darum sind alle Ideen adäquat, die sich auf Gott beziehen.* Wie offenbart sich das göttliche Wesen? Nicht in einzelnen Dingen, sondern in dem Zusammenhang aller, nicht in Idealen, sondern in gesetzmäßigen Ordnungen. Darum sind mit dem Wesen Gottes alle Begriffe einverstanden, die auf den Zusammenhang der Dinge oder auf die Gesetze der Welt gerichtet sind. Die Gesetze verknüpfen die Dinge, denn sie sind allen gemeinsam: darum sind die wahren und gesetzmäßigen Begriffe notiones communes, im Unterschiede von jenen Universalideen, welche die Dinge trennen, weil sie jedes einzelne als eine abgesonderte und für sich bestehende Allgemeinheit vorstellen. So unterscheiden sich die wahren und falschen Begriffe: jene begreifen die Gesetze der Natur, diese fingiren die Gattungen der Dinge; jene verknüpfen, diese trennen und isoliren die Naturerscheinungen; die Gattungen können nur imaginirt, die Gesetze dagegen nur adäquat begriffen werden.**

Die Wahrheit besteht in den Gesetzen und diese sind nothwendig und ewig: darum verlangt das Wesen der Vernunft, daß man die Dinge nicht als zufällige, sondern als nothwen-

* Omnes ideae, quatenus ad Deum referuntur, verae sunt. Eth. II. Prop. 32.

** Ibid. Prop. 38.

dige betrachte und im Lichte gleichsam der **Ewigkeit** auffasse.*

Aber eine solche Erkenntniß aus reiner Vernunft ist nur möglich durch den klaren Begriff vom Wesen der Dinge. Kann diesen Begriff der menschliche Geist fassen oder, was dasselbe heißt, vermag der Geist, das Wesen Gottes vorzustellen? Der menschliche Geist ist der Verstand eines einzelnen Dinges; daraus folgt, daß er **Alles** begreift, was in diesem Dinge enthalten ist. Aber jedes einzelne Ding ist ein Modus des göttlichen Wesens oder eine Erscheinung, die ohne Gott weder sein noch begriffen werden kann. Darum ist das Wesen Gottes der letzte und ursprüngliche Sinn jeder Erscheinung. Wenn ich ein Ding wahrhaft vorstelle, so denke ich dasselbe als Wirkung, und daraus folgt, daß ich zugleich den Begriff seiner Ursache mitdenke. Wenn der Verstand die Natur eines Dinges wirklich durchdringt, so muß er auch in dessen ursprünglichen Sinn eindringen und also das Wesen Gottes zugleich penetriren. Ist der menschliche Geist der wirkliche Verstand eines Dinges, so folgt aus ihm dessen **vollständiger und klarer Begriff**, und weil das Ding ohne Gott weder sein noch begriffen werden kann, so folgt aus dem menschlichen Geiste der Begriff Gottes, der durch sich selbst klar ist. Oder um dasselbe in einen mathematischen Syllogismus zu fassen: aus dem Wesen Gottes folgt, daß er die inwohnende Ursache aller Dinge ausmacht. Der menschliche Geist ist der Verstand eines einzelnen Dinges. Also muß er in diesem Dinge zugleich das Wesen Gottes vorstellen, oder **aus dem Begriffe des menschlichen Geistes folgt die adäquate Erkenntniß Gottes.****

* De natura Rationis non est, res ut **contingentes**, sed ut **necessarias** contemplari. Eth. II. Prop. 44.

De natura Rationis est, res **sub quadam aeternitatis specie** percipere. ibid. Coroll. 2.

** Eth. II. Prop. 45. Demonstr. Prop. 46, 47.

Der Begriff Gottes nämlich kann nur klar sein, weil er nothwendig absolut und vollständig sein muß. Ein unklarer und beschränkter Begriff wäre die Verneinung, also nicht die Vorstellung Gottes. Aus klaren Begriffen können nur klare Begriffe folgen: darum ist Alles wahr, was der menschliche Geist aus dem Begriffe Gottes folgert.* Also folgt die Wahrheit aus dem klaren Denken, denn aus diesem folgen die klaren Begriffe. Das Vermögen der adäquaten Ideen bildet den Intellectus oder den wahren Verstand im Unterschiede von der Imagination, die das verworrene Bewußtsein des sinnlichen Verstandes ausmachte. Die Objecte der Imagination waren die notiones universales der einzelnen Dinge. Die Objecte des Intellectus sind die notiones communes aller Dinge. Worin bestehen diese gemeinsamen Begriffe? Sie verknüpfen die Dinge in dem natürlichen Zusammenhange von Ursache und Wirkung, oder in dem Begriffe, der ans dem klaren Denken nothwendig folgt: sie denken also das Gesetz der Causalität. Das wirkliche Wesen eines Dinges besteht in diesem Gesetz: der wirkliche Verstand des Dinges wird daher dieses Gesetz vorstellen. Jedes Ding muß eine bestimmte Ursache haben, oder um dafür den negativen Ausdruck zu setzen: aus Nichts wird Nichts, ein Satz, den Spinoza gelegentlich als Beispiel braucht für jene reinen Begriffe.** Der Intellectus denkt in seinen klaren Begriffen den Causalnexus der Dinge oder die natura naturata. Da aber die natura naturata als eine ewige Wirkung betrachtet werden muß, so begreift der Intellectus zugleich deren ewige Ursache, das sind die ursprünglichen Vermögen der Dinge oder die Attribute. Nun ist er selbst die gedachte oder bewußte Vorstellung des menschlichen Körpers, und in diesem Begriffe bildet er die idea

* Eth. II. Prop. 40.

** Epist. 28, sub fin.

mentis und die idea corporis. Also unterscheidet der menschliche Verstand seinen Geist von seinem Körper und darum den Causalnexus der Ideen von dem Causalnexus der Körper. Aber das ursprüngliche Vermögen der Ideen ist das Denken, und die Ausdehnung ist jenes der Körper. Also unterscheidet der menschliche Intellectus unter den Attributen der Dinge diese beiden Vermögen und erreicht so den klaren und bestimmten Begriff der natura naturans. Aber hier leuchtet unmittelbar ein, daß die Natur der Dinge nur eine sein kann, daß darum das Weltgesetz als die einmüthige Causalität aller Dinge, und deren ursprüngliches Wesen als Ursache seiner selbst begriffen werden muß. So erhebt sich der Intellectus zu dem Begriffe der Substanz oder Gottes: das ist die höchste adäquate Idee, weil sie dem absoluten Wesen der Dinge gleichkommt; das ist der klarste Gedanke, weil darin Alles klar ist. Diese höchste Erkenntniß ist natürlich keine abgeleitete. Denn weder die Attribute noch die Substanz können abgeleitet werden. Jene sind die ursprünglichen Vermögen, diese ist das urprüngliche Wesen. Darum ist die Erkenntniß derselben ein ursprüngliches oder unmittelbares Wissen, das nicht auf logische Prämissen, sondern auf die klare Anschauung der Dinge gegründet ist und sich nicht durch Beweise darthun läßt, sondern allein durch den einfachen Ausdruck der Definition. Denn was an und für sich klar ist, das kann nur deutlich gesagt und braucht nicht umständlich demonstrirt zu werden.

Der menschliche Geist ist seinem Wesen nach auf die Vorstellung und Betrachtung der Dinge gerichtet: er ist von Natur ein Theoretiker. Die menschliche Theorie beginnt mit der sinnlich beschränkten und darum unklaren Anschauung der Dinge, und sie endet mit der intellectuellen Anschauung des göttlichen Wesens. Der sinnliche Verstand ist die Imagination; der logische Verstand ist der Intellectus; der intuitive Verstand ist

die absolute Theorie oder die Philosophie selbst. Das Object der Imagination sind die einzelnen Dinge oder deren Gattungsbegriffe; das Object des Intellectus ist der Zusammenhang der Dinge oder deren Gesetze; das Object des intuitiven Verstandes oder der intellectuellen Anschauung ist Gott. Aus den Gattungsbegriffen folgt der Zweckbegriff und damit das Princip aller unwahren und imaginären Metaphysik; das natürliche Gesetz der Dinge ist die Causalität, das Princip der wahren Philosophie oder der reinen Vernunfterkenntniß. Der Zweckbegriff enthält das System aller inadäquaten, und die Causalität das aller adäquaten Ideen.

Imagination und Intellectus sind die Stufen der menschlichen Erkenntniß, die aus der Natur des Geistes folgen. Warum muß der menschliche Geist die Dinge imaginiren? Weil er von Natur ein beschränktes und von Außen determinirtes Wesen ist. Warum muß er die Dinge erkennen? Weil er von Natur ein denkendes Wesen ist, aus dem nothwendig die klaren Begriffe der Dinge hervorgehen. Die Imagination folgt aus der Gränze, der Intellectus aus dem Vermögen des menschlichen Geistes. Wenn wir auf den ersten Blick und mit einem Male die einmüthige Weltordnung, das ewige Sein, zu erkennen vermöchten, so würden wir niemals die Anschauung einer zerstreuten Vielheit von einzelnen Dingen haben, wir würden gleich sein dem unendlichen Weltverstande, worin das Universum erkannt wird. Wenn wir von vornherein den Sinn eines Buches verstehen, so brauchen wir es nicht mühselig Satz für Satz zu lesen; wenn wir auf der Stelle lesen können, so brauchen wir nicht erst zu buchstabiren. Aber es geht uns mit der Welt, wie es dem Kinde mit dem Buche geht: erst muß es buchstabiren, dann kann es lesen, endlich versteht es den Sinn der Sätze, zuletzt den des ganzen Buches. Die Welt ist das Buch, welches der menschliche Geist liest: die einzelnen Dinge sind gleich den Buchstaben; der Zusammenhang

der Dinge ist gleich den Sätzen; die Substanz oder Gott ist gleich dem Sinne dieses Buches. Die Imagination buchstabirt, der Intellectus liest, der denkende Leser versteht den Sinn des Buches und begreift ihn zuletzt wie in einer unmittelbaren Anschauung.

In der imaginären und verworrenen Gemüthsverfassung bezieht der Mensch Alles auf sich, darum erscheinen ihm alle Dinge gebrochen und unklar. In der intellectuellen Gemüthsverfassung bezieht der Mensch Alles auf Gott, darum erscheint er sich selbst als ein vergängliches Wesen in dem einmüthigen Zusammenhang aller Dinge, und er vergißt den selbstsüchtigen Wahn der Imagination in dem intellectuellen Genusse der göttlichen Wahrheit. Diesen Sinn der aufgeklärten und reinen Weltbetrachtung im Unterschiede von dem unklaren und eigennützig beschränkten Leben möge uns Göthe bezeugen in jenem Gedichte „Eins und Alles," das er empfangen hat im Geiste des Spinozismus:

Im Grenzenlosen sich zu finden
Wird gern der Einzelne verschwinden,
Da löst sich aller Ueberdruß;
Statt heißem Wünschen, wildem Wollen,
Statt läst'gem Fordern, strengem Sollen,
Sich aufzugeben ist Genuß.

Es soll sich regen, schaffend handeln,
Erst sich gestalten, dann verwandeln;
Nur scheinbar steht's Momente still.
Das Ew'ge regt sich fort in Allen:
Denn Alles muß in Nichts zerfallen,
Wenn es im Sein beharren will.

Siebenundzwanzigste Vorlesung.

Die Befreiung des menschlichen Geistes oder das Problem der Ethik.

1) Die imaginäre oder moralische Freiheit. 2) Der Wille. 3) Die Einheit von Erkenntniß und Wille.

Bevor wir im Bezirke des Spinozismus den letzten Gang unternehmen und gleichsam die Höhe des Systems betreten, lassen Sie uns vor demselben noch einen Augenblick verweilen, um diesen Gedankenbau in seinen architektonischen Ordnungen zu betrachten, wie er sich aufgerichtet und der Vollendung nahe vor unserm Geiste erhebt. Das System Spinozas ist ein Krystall der Philosophie sowohl in der Strenge der Form, als in der Durchsichtigkeit des Inhalts, und wie die reguläre Körperbildung der Natur an den Krystallen am besten erkannt werden kann, so ist die rationelle Begriffsbildung und das Vermögen des demonstrirenden Geistes am reinsten dargestellt im Spinozismus. Der Gedanke gährt hier nicht in einer trüben Tiefe, sondern klärt sich auf in sicheren und durchsichtigen Bildungen; er breitet sich aus wie das Licht im Universum, und indem er überall hinscheint, so behält die Welt nirgends ein dunkles und unbegriffenes Gebiet, das an der Stelle des Verstandes die menschliche Einbildungskraft einnehmen könnte. Es giebt in dem Lichte der einen Substanz keine Schatten, wie es an den Orten keine Schatten giebt, welche die Sonne in ihrem Zenith haben.

Diese eine Substanz, die den Zusammenhang aller Dinge begreift und darum das erkennbare Universum bildet, ging auf in der Philosophie des Cartesius. Aber sie erschien hier als ein außerweltliches Wesen, dessen Idee dem menschlichen Geiste eingeboren war als der einzige Lichtpunkt objectiver Erkenntniß, dessen Existenz dagegen jenseits der Dinge in dem asylum ignorantiae zurückblieb. Auf diese Morgendämmerung folgte der erste, erwärmende Strahl in Malebranche; die eine Substanz erhellt die Geisterwelt, sie wird „das Licht der Geister," bis sie im Spinozismus die Mittagshöhe gewinnt, auf gleiche Weise in die Geister- und Körperwelt eindringt und das gesammte Universum erleuchtet. Wenn wir die Philosophie in einem nicht unpassenden Bilde mit einem Weltumsegler vergleichen wollen, so würde sie im Systeme Spinozas die Linie des Aequators erreichen. Ist nicht das Princip des Spinozismus die Identität von Denken und Ausdehnung, Geist und Natur, Freiheit und Nothwendigkeit? Werden nicht vermöge der einen Substanz jene entgegengesetzten Sphären des Universums einander gleich gesetzt, und ließe sich darum von dem Philosophen, der diese mathematische Gleichung begriffen hat, nicht treffend in einem bildlichen Ausdrucke behaupten, daß er den Gleicher von Natur und Geist, also den Aequator des gesammten Universums entdeckt habe?

Doch lassen wir das Bild und die bedeutsame Analogie, die es unwillkürlich hervorruft. Das spinozistische Weltgebäude selbst, bis auf den Kranz vollendet, soll uns gegenwärtig werden in seinen einfachen mathematischen Ordnungen, in der Symmetrie, die sich in allen seinen Theilen wiederholt und diese in vollkommener Uebereinstimmung mit einander verbindet.

Die Grundlage des Spinozismus, der Begriff der einen Substanz, ergab sich aus der Kritik der früheren Systeme, also aus der Geschichte, die ihm vorangeht. Das war die Ueber-

einstimmung dieser Philosophie mit ihrem Zeitalter. Aus diesem Principe folgte die nothwendige und einzig mögliche Form des Philosophirens, gleichsam der Styl, in dem das Gebäude aufgeführt werden muß, nämlich die mathematische Beweisführung. Das war die Uebereinstimmung des Princips mit der Methode. Aus dem Gesichtspunkte dieser Methode ließ sich der Grundriß des spinozistischen Weltgebäudes entwerfen. Wie das mathematische Denken nach dem Gesetze der Causalität fortschreitet, so mußte die Philosophie Spinozas den Causalnexus zum Weltgesetz erheben, das System der Zwecke verneinen, das System der Folgen behaupten, die Welt und was in ihr geschieht als Resultat und die Substanz als dessen letzte Ursache erklären. Das war die Uebereinstimmung der Methode mit der Weltanschauung oder der Form mit dem Inhalt.

Dieser Entwurf, der aus dem Sinn der Methode vorausgenommen war, wurde in allen Punkten systematisch bestätigt durch die Metaphysik, die wir aus dem Principe der einen Substanz ableiteten. Die ewige Causalität existirt in der ewigen Wirkung. Jene ist die Substanz als wirkende Ursache, diese ist die Substanz als bewirktes Resultat oder als die actuelle Ordnung der Dinge. Die wirkende Ursache ist die Substanz in ihren Attributen; die Ordnung der Dinge sind die Attribute in ihren Modificationen. Jene ist die natura naturans, diese die natura naturata. Das war die Uebereinstimmung in den Grundbegriffen des Spinozismus, die sich so einfach begründete und doch so wenig verstanden wurde: die Uebereinstimmung nämlich der Substanz mit dem Attribut, des Attributs mit dem Modus, der natura naturans mit der natura naturata.

Innerhalb der natürlichen Welt verknüpfte eine vollkommene Harmonie die körperlichen oder ausgedehnten Wesen mit den denkenden, und nach demselben Gesetze der Causalität entwickelte

sich in paralleler Bewegung der ordo rerum und der ordo idearum. Wie die Körperwelt von den einfachsten Elementen anhebt, aus den mannigfach bewegten Atomen die körperlichen Bildungen zusammensetzt und auf dem Wege dieser allmälig fortschreitenden Composition die materielle Natur gesetzmäßig vollendet, genau eben so beginnt die Menschenwelt mit den elementaren Individuen und bildet aus dem Streite der eigensüchtigen Kräfte die gesellige Ordnung der Menschen oder die politische Natur. Das ist die Uebereinstimmung zwischen den Körpern und Geistern, zwischen der physischen und politischen Ordnung der Dinge. Wer sich diese im Geiste Spinozas so nothwendige und wohlbegründete Uebereinstimmung klar gemacht hat, wird die Lehre vom Staate nicht mehr für ein Bruchstück ohne Zusammenhang mit dem Systeme halten.

Dasselbe Gesetz, welches die Dinge verknüpft, offenbart sich in dem Bildungsgange des menschlichen Geistes, der sich vom Irrthum und der Täuschung allmälig erhebt zur Wahrheit und adäquaten Erkenntniß. Wie die materielle Natur mit dem Chaos der Körper, und die politische Natur mit dem Chaos der Menschen anfängt, so beginnt der betrachtende Geist mit dem Chaos der Dinge oder mit den zerstreuten, einzelnen Wahrnehmungen. Von dieser Stufe der Imagination erhebt er sich zum begreifenden Intellectus, der in den Zusammenhang der Dinge eindringt, den Causalnexus der Körper und Begriffe erkennt und nunmehr die Dinge nicht mehr als selbstständige Wesen, sondern als vorübergehende Erscheinungen ewig wirkender Vermögen betrachtet. So entdeckt der denkende Geist in den Dingen, die ihm vorher als Individuen erschienen waren, die Modi der Attribute, und das Chaos der Imagination verwandelt sich in die natürliche Weltordnung. Diese gesetzmäßige Welt muß einen letzten und darum innern Grund haben, der selbst nicht weiter abgeleitet, sondern nur einfach erkannt und dargethan werden kann: es muß

der innere Grund aller Dinge oder das Universum als Ursache seiner selbst (causa sui) gedacht werden. Das ist die Erkenntniß der Substanz, deren der menschliche Geist unmittelbar gewiß ist, die er deßhalb definitiv behauptet, denn sie ist durch sich selbst klar, und intuitiv erkennt, denn sie ist sein eigenes ursprüngliches Wesen oder der absolute und innere Grund aller Geister und Körper. Das ist die Uebereinstimmung der Weltordnung mit der menschlichen Erkenntniß, oder der Metaphysik mit der Psychologie.

Wie sich die wahren Begriffe von Substanz, Attribut, Modus, die mit der wirklichen Ordnung der Dinge übereinstimmen, aus dem Verstande erklären, so erklären sich aus der Imagination die unwahren Begriffe und damit die gesammte irrthümliche Metaphysik, welche das menschliche Gemüth verwirrt und gefangen hält. Das Princip aller wahren Begriffe ist die Causalität. Das Princip aller unwahren Begriffe ist der Zweck: jene planmäßige und darum naturwidrige Causalität, welche uns die Gattungsbegriffe vorspiegeln, diese Irrlichter der menschlichen Erkenntniß. Aber woher eine solche Idee, die in der Wirklichkeit gar keinen Haltpunkt findet? Wie sich das optische Trugbild aus der Beschaffenheit des Auges erklären muß, so muß sich der Zweckbegriff, das metaphysische Trugbild, aus der Beschaffenheit des Geistes erklären. Diesen verworrenen Begriff bildet der verworrene Geist oder die Imagination, die sich auf die trügerische Voraussetzung gründet, daß der Mensch im Mittelpunkte des Weltalls stehe, und die sich mit der Selbstständigkeit des Menschen zugleich die der Dinge einbildet. Woher kam jene kindische Astronomie, welche die Bewegung der Sonne um die Erde annahm? Aus der sinnlichen Wahrnehmung, aus dem ersten, oberflächlichen Blicke, der uns jene Bewegung zeigt: aus dem Scheine der Sonnenbewegung, den wir wahrnehmen und nur darum für wahr halten, weil wir die eigene

Bewegung nicht merken. Ganz ebenso ist die Selbständigkeit der Dinge um uns her ein Schein, den wir für wahr halten, weil wir unsere eigene Unselbständigkeit nicht eher merken, als wir das Ganze und den Zusammenhang aller Dinge erkannt haben. Dann erkennen wir uns selbst als Modi, während uns die Imagination mit dem Wahne betrügt, wir seien Substanzen.

Die wahre Erkenntniß folgt aus der wahren Ordnung der Dinge, wie die falsche Ordnung der Dinge sich erklärt aus dem menschlichen Irrthum. Dieselbe Einstimmigkeit verknüpft in der Lehre Spinozas Princip und Methode, Methode und Metaphysik, Metaphysik und Kosmologie, diese mit der aufgeklärten Betrachtung des menschlichen Geistes oder, um Alles in einen Ausdruck zu fassen, die Wahrheit mit der Erkenntniß. So bleibt nur noch eine Symmetrie übrig, um das harmonische Weltgebäude dieser Philosophie zu vollenden: das ist die Uebereinstimmung der Erkenntniß mit dem Willen oder der Einklang zwischen dem Weltgesetz und dem menschlichen Leben. Das menschliche Leben in seiner Uebereinstimmung mit dem göttlichen Gesetz oder die Gleichung von Wahrheit und Wille ist die sittliche Freiheit: dieser Begriff des Sittlichen bildet darum das höchste Problem der Ethik.

1. Die imaginäre oder moralische Freiheit.*

Aber es scheint, daß wir mit dem Probleme, welches wir so eben berührt und als den Höhepunkt des Spinozismus bezeichnet haben, von vornherein einen sehr augenfälligen Widerspruch gegen den festgestellten Character dieser Lehre begehen, denn wir suchen die Gleichung zwischen Wahrheit und Wille. Ist nicht die Wahrheit das absolut Wirkliche, und dagegen der Wille eines jener imaginären Wesen, die aus dem Reiche des Irrthums stammen? Ist eine Gleichung denkbar zwischen Solchen, von denen das eine

* Eth. IV. Praefatio.

wahr, das andere falsch, jenes wirklich und dieses im Grunde gar nicht ist, von denen das eine die vollkommenste Realität, und das andere den gehaltlosesten Wahn bezeichnet? Wenn ich die Wahrheit mit dem Willen in Zusammenhang setze, so verbinde ich ja das Object des Verstandes mit einem Geschöpfe der Imagination, so vermenge ich diese beiden Erkenntnißweisen, verfälsche den Intellectus, statt ihn zu emendiren, vermische das Wahre mit dem Falschen und hebe damit vollständig das Wesen der Philosophie und vor Allem den Spinozismus auf. Mit dem Vermögen der Freiheit ist auch der menschliche Wille von diesem System aus der Ordnung der Dinge verbannt und unter die confusen Ideen der menschlichen Einbildung verwiesen worden. Daß uns nicht etwa diese irrationale Größe, welche die Metaphysik für ewige Zeiten aus ihrem Gebiete vertrieben hat, die Ethik, dahin zurückführe und im Reiche des Spinozismus eine Empörung anstifte!

Wenn sich die Ethik in der That auf den freien Willen des Menschen berufen und diesen in die Weltordnung Spinozas einbürgern wollte, so würde sie allerdings den Umsturz der Metaphysik zur unmittelbaren Folge haben. Unter dem freien Willen verstehen wir nämlich das Vermögen, rein aus sich selbst ohne jede äußere Determination zu handeln. Dieser indeterminirte Wille ist in dem Systeme Spinozas eine Unmöglichkeit. Wenn alle Erscheinungen nach mathematischer Nothwendigkeit geordnet sind und in unauflöslichem Causalnexus zusammenhängen, so kann sich Nichts von diesem Zusammenhange befreien und aus eigenem Gutdünken handeln. In dieser Welt giebt es darum keine Willkür. Ist das Gesetz der reinen Causalität der einzige Sinn des Universums, so ist die Willkür der äußerste Unsinn. Von dieser Ungereimtheit hat Spinoza die lebhafteste Ueberzeugung gehabt, denn er verfährt mit keiner Vorstellung schonungsloser, als mit der des freien Willens. Unter allen Illusionen erscheint ihm diese Einbildung als die leerste, unter allen Irrthümern ist ihm die

Willensfreiheit der selbstsüchtigste und er kann kaum von ihr reden, ohne sie zu verspotten. Das ist das einzige Vorurtheil, wobei sich mit dem verwerfenden Ernst oft genug ein satyrisches Lächeln verbindet.

Die Ethik wird in diesem Punkte der Metaphysik nicht widersprechen und es wird von dem menschlichen Willen oder der menschlichen Freiheit niemals geredet werden im Sinne der Willkür. Die menschlichen Handlungen sind nicht willkürlich, eben so wenig als die körperlichen Bewegungen; sie sind, wie diese, allseitig bedingt und erfolgen unter dem Zwange bestimmter Determinationen. Wenn aber die menschlichen Handlungen nur unter Bedingungen stattfinden, die sich vereinigen müssen, um sie geschehen zu lassen, so fehlt darin alle freie Vorherbestimmung und damit der Zweck, dem sie als Richtschnur folgen. Weil man die Bedingungen oder Gründe der Handlung nicht einsieht, so kommt es, daß man sich Zwecke dafür einbildet, um mit der Imagination zu erklären, was dem Verstande naturgemäß zu erklären schwer, wenn nicht unmöglich fällt. Der Zweck ist die ungewisse und verworrene Vorstellung, die ich mir vorspiegele, weil ich unfähig bin, in die vielen und genau bestimmten Gründe meiner Handlung einzudringen; er ist das x, dem ich einen erdichteten Werth ohne Mühe unterschiebe, weil ich seinen wahren Werth, die mathematische Gleichung jener Beweggründe, nicht ausrechnen kann.

Wenn nun die menschlichen Handlungen ohne freie Selbstbestimmung und regulative Principien sind, so giebt es auch keinen absoluten Zweck derselben, keine Normalidee, wonach sie sich richten und nach der wir sie beurtheilen könnten, so können sie weder als zweckmäßig noch als zweckwidrig angesehen werden. Eine Handlung, die dem höchsten Zweck oder dem Ideal entspricht, wäre gut und das Gegentheil derselben böse. Das Ideal nämlich ist der mustergültige Zweck, ein luftiges Geschöpf unserer Phantasie, das wir als Maßstab für die Beurtheilung der Dinge und Hand-

lungen brauchen. Was diesem Ideal entspricht nennen wir vollkommen oder gut, und schlecht oder böse nennen wir die Erscheinungen, die jenem Muster nicht angemessen sind, und also nach unserer Einbildung einen Mangel haben. Das Wort böse, wo wir es anwenden, bezeichnet darum überall einen Mangel: es erklärt, daß einem Dinge oder einer Handlung etwas fehlt, was ihr nach unseren Wünschen nicht fehlen sollte. Es ist etwas in Wirklichkeit nicht da, von dem wir gern sähen, daß es da wäre. Diese Abwesenheit oder Privation nennen wir schlecht oder böse. Indessen jedes Ding ist in Wahrheit das, was es sein kann; jede Handlung leistet, was sie unter den vorhandenen Bedingungen leisten kann: darum sind beide in ihrer Weise mangellos. Mangelhaft oder schlecht erscheinen sie uns, die wir sie nicht nach ihrer, sondern nach unserer Weise beurtheilen und mit luftigen Idealen vergleichen, die Nichts mit den Dingen gemein haben und nirgends sind, als in unserer Einbildung.

Auf diese eingebildete Begriffe menschlicher Willensfreiheit, die sich nach Zwecken, also auch nach einem höchsten Zwecke bestimmt und darum in guten oder bösen Handlungen erscheint, gründet sich das System der gewöhnlichen Moral. Daher sind die Urtheile dieser Moral, in denen immer nur von guten oder bösen Handlungen die Rede ist, grundlos und nichtssagend, denn sie schöpfen ihre Prädicate rein aus der Imagination und legen den Erscheinungen bei, was dem Wesen derselben nicht zukommt. Dieses Ding ist schlecht; diese Handlung ist böse: was bedeuten solche moralische Urtheile, wenn wir sie aus der Imagination in den Verstand übersetzen? Diese Erscheinung, es sei nun ein Ding oder eine Handlung, ist nicht das, was sie ihrer Natur nach nicht sein kann oder, oder um dasselbe in dem anschaulichen Beispiele der Fabel auszudrücken: diese Erscheinung ist schlecht, d. h. diese Eichel ist kein Kürbiß. Ein solches Urtheil ist für den verständigen Geist sinnlos, denn dieser weiß, daß die Eichel nichts Anderes

sein kann, als sie ist. Dagegen die Imagination oder das unverständige Bewußtsein findet es entweder gut oder schlecht, daß die Eichel kein Kürbiß ist, denn sie denkt ohne Zusammenhang, bezieht die Dinge nur auf sich und beurtheilt sie darum nach leeren Fictionen. Es würde ihrem Auge wohlgefallen, wenn die Eiche Kürbisse trüge: darum ist die Eichel schlecht; aber es würde ihrer Nase sehr übel bekommen, wenn die Eichel ein Kürbiß wäre: darum ist die Eichel gut.

Auf diesem Standpunkte der Imagination befinden sich die Moralisten, sie urtheilen über die menschlichen Handlungen, wie der Bauer über die Eichel; sie forschen nicht nach dem naturgesetzlichen Zusammenhange der Dinge, sondern entwerfen sich mit leichter Mühe ein Utopien, worin Alles möglich ist, und bilden dem Menschen ein, daß er in diesem Utopien Alles vermöge. So entfernen sie ihn aus der wirklichen Welt und machen ihn zum Mittelpunkte eines imaginären Reiches. Sie gewöhnen den Menschen an eine unwahre und selbstsüchtige Betrachtung der Dinge und anstatt sein Gemüth zu bilden, müssen es jene utopistischen Lehrer nothwendig verfälschen und darum verschlechtern. Denn worauf gründet sich dieser verkehrte Idealismus? Auf imaginäre Begriffe von menschlicher Freiheit und idealen Zwecken. Und was ist die Imagination anders, als der vereinzelte und in den Schranken der Individualität befangene Menschengeist? Die Imagination ist das beschränkte, verworrene, selbstsüchtige Ich. Was sich auf die Imagination gründet, das gründet sich darum auf den menschlichen Egoismus; die Theorie des Egoismus ist immer Sophistik, und alle Sophistik entwöhnt den Menschen von der Wahrheit, denn sie überredet ihn, nach verworrenen Vorstellungen zu handeln: sie kann ihn nie befreien, sondern nur beschränken und in selbstsüchtigen Vorurtheilen fest halten.

So beurtheilt Spinoza die Moralisten und unterscheidet darin seine Ethik von der Moral, daß sich jene auf den Stand-

punkt der freien Intelligenz erhebt, während diese unter demselben auf dem Standpunkte der befangenen Einbildung stehen bleibt. Die Moral ist utopistisch, die Ethik naturgemäß; darum ist jene sophistisch, diese dagegen philosophisch. Die Ethik Spinozas leitet die menschlichen Handlungen nicht aus der Willensfreiheit ab, sie bringt sie nicht unter den auswärtigen Gesichtspunkt eines Ideals und darum erscheinen ihr die Handlungen nicht als gut oder böse, sondern als nothwendige Früchte der Menschennatur oder als unwillkürliche Aeußerungen des menschlichen Willens. Wenn wir (im Geiste Spinozas) die Moral mit dem Bauer unter der Eiche verglichen haben, so werden wir die Ethik mit dem Botaniker vergleichen, der die bestimmte Frucht als ein nothwendiges Product der bestimmten Vegetation betrachtet.

2. Der menschliche Wille.

Bis jetzt haben wir nur gezeigt, was die Ethik Spinozas nicht ist: sie ist nicht Moral, denn sie verneint den Willen in der Form der Willkür. Sie verneint diejenige Willensfreiheit, welche das Individuum zum eigenmächtigen und alleinigen Regenten seiner Handlungen macht, und sie hat also nicht im Sinne, die Wahrheit mit einem solchen Willen in Einklang zu setzen. Aber was gilt im Spinozismus der menschliche Wille, wenn er die freie Selbstbestimmung von sich ausschließt; wie läßt sich ohne das Vermögen der Willkür die menschliche Freiheit begreifen? Diese Frage enthält das positive und genau bestimmte Problem der spinozistischen Ethik.

Betrachten wir den Menschen mit dem Geiste des Spinozismus, so ist er weit entfernt, ein nothwendiges und allgemeines Wesen zu sein, vielmehr eine zufällige und einzelne Erscheinung, er ist ein Ding unter Dingen und als solches dem allgemeinen Naturgesetze schlechthin unterworfen. Nothwendig ist nur das Ganze und der Zusammenhang der Dinge; die einzelnen Dinge,

unter ihnen das menschliche Individuum, sind zufällig, ihre Existenz hängt von äußeren Bedingungen ab und ist äußeren Einwirkungen preisgegeben. Das menschliche Dasein, eingeschlossen in den Causalnexus der Dinge und von dieser Kette gehalten, muß die Determinationen der Außenwelt leiden, die Berührungen der Dinge empfinden, und es giebt in dieser durchgängigen Bestimmbarkeit keinen Ort, wohin es sich vor dem Andrange der Welt wie in eine unangreifbare Position flüchten könnte. Die empfundene Determination ist der Affect: das menschliche Dasein ist als ein Ding im Causalnexus der Dinge durchgängig afficirt, und neben den Affecten, die es einnehmen, kann ein besonderer Wille nicht Raum finden. Das folgt mit evidenter Nothwendigkeit aus dem vorausgesetzten Begriffe des Menschen. Ist der Mensch bloße Naturerscheinung, nur Ding unter Dingen, so ist er vollkommen bestimmbar, so ist er nur Affect, so hat er außer seinen Affecten keinen besondern Willen, oder sein Wille geht ohne Rest in die Affecte auf, und wie diese das menschliche Dasein bewegen, entweder freudig oder schmerzlich, so ist der Wille die unmittelbare Bejahung der einen und Verneinung der anderen. Denn es sind zwei Factoren, deren nothwendiges Product den menschlichen Willen bildet. Der eine jener beiden Factoren folgt aus dem Zusammenhange, worin sich der Mensch von Natur befindet, der andere folgt aus der Natur des Menschen selbst. Aus dem Zusammenhange der Dinge folgt, daß der Mensch mannigfaltig afficirt wird. Aus der Natur des Menschen selbst folgt, was aus dem Wesen jedes Dinges nothwendig folgt und nach Spinoza dessen Wirklichkeit ausmacht, nämlich das Streben, sein Dasein zu erhalten und zu vermehren.* Das sind die beiden Factoren, die unmittelbar in und mit dem menschlichen Dasein gegeben sind, das Streben nach Realität und die

* Eth. III. Prop. 6. 7.

Affecte. Also was ist der Wille, wenn er nichts ist, als ein Product jener beiden Factoren? Er ist das Streben, die Affecte zu erhalten, wenn sie freudig, und los zu werden, wenn sie schmerzlich sind. Er ist nur dieses Streben, also niemals Willkür, denn es hängt nicht von ihm ab, ob der Mensch Schmerz oder Freude empfindet: das sind nothwendige und naturgemäße Bewegungen der menschlichen Seele, denen man nicht gebieten, sondern die man nur erleiden kann. Diese Bewegungen, die das menschliche Dasein entweder steigern oder peinigen, treiben den Willen, die Erhaltung der freudigen und die Befreiung von den schmerzlichen Affecten zu begehren. Mithin ist der menschliche Wille in seinem elementaren Zustande Trieb und Begierde. Der Affect wird Trieb, indem er das menschliche Dasein ergreift, das sich erhalten und vermehren will; das Streben nach Realität wird Begierde, indem es von den Affecten erfüllt wird: darum ist der Inhalt des menschlichen Willens nicht wählbar, sondern gegeben, und seine Form nicht Selbstbestimmung, sondern Begierde, nicht moralisches, sondern naturgemäßes Streben.

Der menschliche Wille begehrt die Erhaltung der Lust und die Befreiung von der Unlust. Was ist die Lust anders als die angenehme, und die Unlust anders als die unangenehme Empfindung? Angenehm ist, was mich anzieht oder wohlgefällig berührt, und das Unangenehme ist dessen Gegentheil. Angenehm ist, was mir nützt; unangenehm, was mir schadet. Aber sind nützlich und schädlich, angenehm und unangenehm Eigenschaften der Dinge selbst, oder nicht vielmehr Prädicate, die von uns den Dingen gegeben werden und ihnen erst zukommen, je nachdem sie das menschliche Dasein berühren? Wenn ich die Dinge nach ihrer eigenen Natur betrachte, so sind sie weder angenehm noch unangenehm. Wenn ich sie dagegen nach meiner Natur betrachte, so erscheinen sie mir bald in jenem, bald in diesem Sinne. Der Verstand nimmt die Dinge, wie sie sind; die Imagination

nimmt sie, wie sie dem Menschen erscheinen; dort ist die Wahrheit, hier die Annehmlichkeit, dort ist das Gesetz, hier der Nutzen das Princip unserer Urtheile. Darum müssen wir erklären: angenehm und unangenehm sind nicht Eigenschaften, sondern Vorstellungen, die nicht den Dingen, sondern dem Menschen entsprechen und Producte seiner Imagination sind. Wenn nun der menschliche Wille nichts Anderes thut, als den Affecten folgt, die Lust begehrt, die Unlust verabscheut, so gehorcht er im Grunde nur den Vorstellungen, und diese sind es, die ihn bewegen und treiben.

Also ist der Wille in der Form des Triebes, der von bestimmten Affecten ausgeht, ganz dasselbe, als der menschliche Verstand in der Form der Imagination. Die Imagination ist der Verstand, der sich die Dinge einzeln und ohne Zusammenhang vorstellt, und je nachdem sie angenehm oder unangenehm wirken, dieselben nützlich oder schädlich, gut oder böse nennt. Der Trieb ist der Wille, der so handelt, wie die Imagination denkt, der bejaht, was jene gut findet, und dessen Gegentheil verneint. Die Imagination war der unklare Verstand. Der Trieb ist der unklare Wille. Der unklare oder verworrene Verstand bildet die confusen oder inadäquaten Ideen; der Trieb ist deren unwillkürliche Bejahung: er will sie haben, indem er sie begehrt, oder loswerden, indem er sie verabscheut. Die Imagination ist ein beschränkter und selbstsüchtiger Gesetzgeber, der sich nur mit kleinen Localangelegenheiten und vor Allem mit den eigenen beschäftigt. Der Trieb ist die willenlose Executive desselben, die ausführende Macht, die jenem Gesetzgeber gegenüber keine Gegenvorstellungen und noch weniger ein eigenmächtiges Veto einlegen kann. Die Imagination oder das unklare Bewußtsein haftet in den einzelnen, vergänglichen Dingen, die sie gut oder schlecht, angenehm oder unangenehm findet. Der Trieb oder der unklare Wille strebt nach einzelnen, vergänglichen Gütern, nach

Ehre, Reichthum und Sinnenlust, wodurch der menschliche Geist getrübt und zerstreut wird.* Das ist der Wille in seinen ersten Bestrebungen auf dem Standpunkte der Imagination. Was wird er sein auf dem Standpunkte des Intellectus? Denn es ist kein Grund da, warum der Wille, der lediglich durch die Vorstellungen der Dinge bestimmt wird, nur den unklaren und nicht auch den klaren gehorchen sollte.

Der Intellectus erkennt die Dinge selbst, er begreift das Wesen derselben, weil er sie nicht nach der Natur des Menschen, sondern nach ihrer eigenen beurtheilt und in ihrem gesetzmäßigen Zusammenhange betrachtet. Die Imagination nöthigte den Willen zur Annahme der vergänglichen Güter, der Intellectus nöthigt den Willen zur Annahme der ewigen Wahrheit. Wie es den Affecten gegenüber keinen besondern Willen giebt, sondern der Trieb und die selbstsüchtige Begierde unmittelbar in sie aufging, eben so giebt es der Wahrheit gegenüber keinen besondern Willen, der sie nach Belieben annehmen oder ablehnen könnte. Einen solchen Willen statuiren hieße die Wahrheit läugnen und die Macht des Menschen an die Stelle der Weltordnung setzen.

Wenn ich erkannt habe, daß die Winkel eines Dreiecks äqual zwei Rechten sind, so muß ich diese Wahrheit annehmen; ich muß sie bejahen, nicht willkürlich, sondern unwillkürlich. Ich werde offenbar eine solche Annahme nicht erst von einem besondern Willensentschluß abhängig machen, oder ich müßte mir etwa einbilden, daß ich die mathematischen Wahrheiten durch meinen Willen ändern könnte: eine Einbildung, welche nichts verriethe, als eine kindische Imagination und die Abwesenheit alles mathematischen Verstandes.

Der Intellectus ist die Erkenntniß der Weltvernunft. Mithin ist der Wille auf dem Standpunkte des Intellectus die Annahme

* Tract. de intellectus emendatione. Ed. Paulus. Tom. II. pag. 413. 414.

der Weltvernunft oder die Anerkennung der ewigen Nothwendigkeit. Der Wille der Imagination ist die Bejahung der inadäquaten Ideen oder die Praxis des unklaren Verstandes; der Wille des Intellectus ist die Bejahung der adäquaten Ideen oder die Praxis des klaren Verstandes.

3. Die Einheit von Erkenntniß und Wille.

Wir können jetzt die Frage beantworten: wie begreift Spinoza den menschlichen Willen, wenn er schlechthin jede Willkür davon ausschließt? Der Wille handelt weder aus eigener Machtvollkommenheit, noch für eigene Zwecke, sondern lediglich unter der Botmäßigkeit der Begriffe, unter der Regierung des Verstandes, und der Verstand betrachtet die Welt entweder in dem trügerischen Spiegel der Imagination, welche das Wesen der Dinge verkennt, oder in dem klaren Lichte des Intellectus, welcher das Wesen der Dinge erkennt. Also ist der Wille Nichts, als die Anerkennung des Verstandes, und der praktische Geist Nichts, als die Bejahung des theoretischen. Der Verstand erkennt; der Wille anerkennt. Mithin ist der Wille vom Verstande nicht unterschieden, sondern beide sind eines und dasselbe: intellectus et voluntas unum idemque sunt. Diese Gleichung folgt einfach aus dem mathematischen Genius des Spinozismus: in der Mathematik giebt es auch keinen Willen außer dem Verstande und keinen Verstand außer den gegebenen Wahrheiten. Der Wille gehorcht immer dem Verstande, entweder dem unklaren oder dem klaren. In beiden Fällen ist er durch Ideen oder Vorstellungen determinirt, also ist er weder in dem einen noch in dem andern Falle Willkür. In dem ersten bejaht der Wille die blinde Nothwendigkeit, den physischen Zwang: darum ist er unfrei; in dem zweiten bejaht er die erkannte Nothwendigkeit, das begriffene Weltgesetz: darum ist er frei.

Dieser Begriff des Willens löst die Aufgabe der Ethik.

Die Ethik sucht die Gleichung zwischen Wahrheit und Willen. Diese Gleichung besteht in der Erkenntniß. Die erkannte Weltordnung ist unmittelbar auch die gewollte, denn der Wille muß die Erkenntniß bejahen. Also die Weltordnung wollen, heißt so viel als sie erkennen; die Weltordnung erkennen heißt so viel als sich vom Standpunkte der Imagination auf den des Intellectus erheben, oder den menschlichen Geist im höchsten Sinne aufklären. Wenn ich mir die spinozistische Ethik als den Gesetzgeber vorstelle, der das menschliche Handeln bestimmen soll, so müßte er sagen: die menschlichen Handlungen entspringen aus dem Willen, und der Wille ist immer gleich der Erkenntniß. Darum erhebe Dich von der Täuschung, die Dich gefangen hält, zur Wahrheit, die Dich frei macht; verwandle Deine unklaren Begriffe in klare, so wirst Du die Ordnung der Dinge erkennen und unmittelbar im Einklange mit der erkannten Weltordnung handeln!

Allein nur der Sinn, nicht die Form dieser gebietenden Rede stimmt überein mit dem Geiste der Ethik. Denn sie darf das menschliche Handeln nicht in ein Gebot und die Erkenntniß nicht in eine menschliche Pflicht verwandeln; sie giebt dem menschlichen Leben keine Vorschriften, sondern sie begreift dessen Gesetze und darum darf sie die Erkenntniß oder das höchste Gut nicht als den idealen Lebenszweck betrachten, wofür sie die Willenskraft aufruft, sondern als das nothwendige Lebensresultat, das unwillkürlich hervorgeht aus der Natur des menschlichen Daseins. Die Ethik ist nicht Moral, darum ist die Erkenntniß keine Pflicht, und das denkende Leben kein Gebot, das ich erfüllen oder unterlassen könnte. Der Mensch darf sich nicht zur Erkenntniß entschließen, er muß dieselbe begehren als den höchsten Affect oder als die absolute Befriedigung. Dann erst ist die Ethik ein Resultat der Psychologie, und die Sittlichkeit nicht die erzwungene sondern naturgemäße Humanität, dann vollendet sich das spinozistische Weltgebäude in symmetrischer Ordnung mit der Sternwarte

des Intellectus, welche den denkenden Menschengeist trägt, das Fernrohr der Philosophie auf den Fixstern der einen Substanz gerichtet.

Wir dürfen diesen erhabenen Ort nicht mit einem kühnen Sprunge betreten, sondern müssen allmälig aus dem engen Wohnhause des Menschen dahin emporsteigen; wir dürfen das Kind der Natur nicht mit einem moralischen Befehl aus seiner Oeconomie, aus dem gemüthlichen Parterre seines Hauses, aus der Kinderstube vertreiben, sondern müssen ihm zeigen, daß sein ganzes Streben von selbst nach jenem Ziele trachtet, daß es fortwährend die Sternwarte sucht und mitten in dem Labyrinthe seiner Begierden schon auf dem Wege dahin sich befindet; daß sein ganzes Wesen das Licht begehrt, und wenn wir den Irrlichtern der Imagination nachgehen, so schlummert in dieser Täuschung schon die Wahrheit, denn selbst als Irrende begehren wir das Licht. Der Mensch will mit dem ersten Athemzuge, den er thut, aus freier Seele Athem holen: das kann er nicht in der Stickluft seiner Umgebungen, die ihn zusammenschnürt, sondern nur in dem weiten Himmelsraume, wenn er den hellen Blick auf das ewige Universum richtet. So kann der Mensch gar nichts Anderes wollen, als die Erkenntniß, und die Ethik begreift darum nicht einen willkürlichen Entschluß oder eine moralische Pflichterfüllung, sondern den Gesammtwillen der Menschennatur oder die vollkommene Selbstbejahung des Menschen. Die Menschennatur besteht in den Affecten: die Affecte sind nichts als unklare oder unvollkommene Erkenntniß; die klare Erkenntniß ist darum Nichts, als der höchste Affect. Wäre es nicht ganz unnütz und widersinnig, aus diesem höchsten Affecte, aus dem Glück und der Befriedigung des Menschen eine Pflicht oder eine Vorschrift machen zu wollen? Eben so widersinnig, als wenn man einer Iphigenie befehlen wollte, sie solle Tauris verlassen, sie solle nach Griechenland zurückkehren. Sagt sie nicht selbst: „Und an dem Ufer

steh' ich lange Tage, das Land der Griechen mit der Seele suchend!" —

Die Menschennatur ist die Griechin, die in dem Tauris der Imagination und der Affecte den klaren Himmel ihrer Heimat sucht.

Achtundzwanzigste Vorlesung.

Der Zustand der menschlichen Freiheit oder die Lösung des ethischen Problems.

1) Der Zustand des Leidens. 2) Die Affecte. Freude und Trauer. Liebe und Haß. 3) Die absolute Freude oder die Erkenntniß und Liebe Gottes. *Amor Dei intellectualis.*

Wir haben das Problem der Ethik in streng mathematischer Form gefaßt als die Gleichung zwischen Wahrheit und Wille. Um diese Gleichung zu vollziehen müssen für beide Größen die naturgemäßen Werthe gesetzt werden. Was ist Wahrheit? Darauf antwortet die Metaphysik: die Weltordnung in der Form der reinen Causalität. Was ist Wille? Darauf antwortet unsere letzte Untersuchung: das naturgemäße Streben des Menschen nach Realität, welches determinirt wird durch den Verstand und dessen Vorstellungen. Wir können demnach das Problem der spinozistischen Ethik vollkommen unter dem mathematischen Grundsatze lösen: wenn zwei Größen einer dritten gleich sind, sind sie auch unter einander gleich. Die beiden Größen, um die es sich hier handelt, sind Wahrheit und Wille, und jene dritte Größe, die deren Gleichung vermittelt, ist der Verstand. Der Verstand ist gleich der Wahrheit, und der Wille ist gleich dem Verstande, denn er wird immer durch diesen bedingt. Wie der Verstand, so der Wille: also ist in der klaren Intelligenz der Wille gleich der Wahrheit, und das ethische Leben bewirkt sich mithin lediglich

durch die Aufklärung des menschlichen Geistes. Aber wie bewirkt sich die Aufklärung des Geistes? Die menschliche Erkenntniß drückt nur das Wesen der Dinge, und der menschliche Wille nur das Wesen der Erkenntniß aus. Also wie komme ich zur Erkenntniß? Das ist die Frage, auf die sich das ganze ethische Problem zurückführt, und die nicht durch moralische Vorschriften, sondern methodisch gelöst sein will im Charakter der mathematischen Demonstration. Es muß gezeigt werden, daß die Aufklärung des menschlichen Geistes einen vollkommen naturgemäßen Weg beschreibt, daß der Trieb zur Erkenntniß nothwendig gegeben ist mit der Natur des Menschen, und daß dieser Trieb mit gebieterischer Nothwendigkeit seine Befriedigung fordert. In diesem Sinne wollen wir jetzt darthun, wie sich die menschliche Natur aufklärt, wie aus dieser Aufklärung die Erkenntniß der Wahrheit, und daraus von selbst der sittliche und freie Lebenszustand hervorgeht.

1. Der Zustand des Leidens.

Da wir die Humanität, wie das Wesen der Dinge überhaupt, nach geometrischer Weise behandeln, so werden wir Nichts für menschlich anerkennen, was uns nicht mit mathematischer Evidenz folgt aus dem Begriff oder der Natur des menschlichen Daseins. Das Princip, von dem wir ausgehen, ist darum der Mensch im Naturzustande, dessen Entstehung von gewissen Bedingungen abhängig, und dessen Dasein eingeschlossen ist in den Zusammenhang der Dinge. Einen höhern Begriff können wir auf diesem Standpunkte vom Menschen nicht fassen: er ist, wie wir uns mit Vorliebe ausdrücken, Ding unter Dingen. Was folgt aus dieser Bestimmung? Er ist Ding: daraus folgt das Streben, in seinem Sein zu beharren, das Streben nach Realität, welches Spinoza für vollkommen gleichbedeutend erklärt mit dem wirklichen Wesen eines Dinges. Alles, was ist, beweist sein Dasein, indem es sich bejaht; es bejaht sich, indem es sich

behauptet, und es behauptet sich, indem es seine Realität zu erhalten und zu mehren sucht.* Der Mensch ist Ding unter Dingen: daraus folgt, daß er im unmittelbaren Contacte steht mit den übrigen Wesen, und da die Dinge äußerlich auf einander einwirken und sich gegenseitig determiniren, so folgt, daß der Mensch von Außen bestimmt und afficirt wird. Mithin sind mit der Natur des menschlichen Daseins zwei Bestimmungen nothwendig gesetzt, die sich ohne Weiteres aus der Definition des Menschen ergeben, einmal das Streben nach Realität, und diese Realität selbst unter den Berührungen der Außenwelt oder im Zustande der Affecte.

Was sind die Affecte überhaupt? Sie sind die Bewegungen des menschlichen Daseins, die hervorgebracht werden durch die bestimmende Außenwelt: der Mensch empfängt sie von Außen, er wird afficirt und leidet also diese Bewegungen oder er ist passiv im Zustande der Affecte. Affecte sind Passionen, und das affectvolle Dasein befindet sich daher im Zustande des Leidens.

Was heißt Leiden? Offenbar ist jede Passion ein Product zweier Factoren, von denen der eine der bestimmende oder thätige, der andere dagegen der bestimmbare oder empfängliche ist. Ich leide nur dann, wenn etwas geschieht, wobei ich betheiligt bin: ohne die passive Betheiligung der einen und die active der andern Seite kommt das Leiden nicht zu Stande. Also ist das passive Wesen zwar nicht die einzige, wohl aber mit die Ursache seines Leidens, es ist nicht allein, wohl aber zum Theil diese Ursache, denn es ist der eine ihrer beiden Factoren. Aus mir allein kann der Zustand meines Leidens nicht erklärt werden,

* Unaquaequae res, quantum in se est, in suo Esse perseverare conatur. Eth. III. Prop. 6.

Conatus, quo unaquaequae res in suo Esse perseverare conatur, nihil est praeter ipsius rei actualem essentiam. Eth. III. Prop. 7.

denn ich erfahre es nur, aber bewirke es nicht. Darum bin ich nicht dessen vollständige, sondern partielle Ursache. Die vollständige Ursache erklärt die Wirkung ganz, dagegen die partielle erklärt nur einen Theil derselben; dort genügt die bloße Definition, um die Wirkung zu begreifen, hier dagegen muß ich noch einen andern, auswärtigen Factor in die Rechnung ziehen, um das vollständige Product zu erhalten; in dem ersten Falle kommt die Ursache der Wirkung gleich, in dem andern kommt sie ihr nicht gleich: dort ist sie adäquat, hier ist sie inadäquat. So besteht z. B. die sinnliche Empfindung in einem Eindrucke, den ich von Außen erfahre. Dieses Factum folgt aus meiner Natur, denn diese muß empfindungsfähig oder impressionabel sein, um zu empfinden. Allein keine Empfindung ohne Eindruck, und kein Eindruck ohne äußere Berührung. Also bin ich von meiner Empfindung nur die partielle oder inadäquate Ursache, das heißt ich leide, indem ich empfinde.

Auf diese Weise begreifen wir mit Spinoza den Unterschied von Handeln und Leiden. In beiden Fällen geschieht etwas entweder in oder außer uns. Dieses Factum erklärt sich entweder vollkommen oder nur theilweise aus unserem Wesen; wir sind davon entweder die vollständige und adäquate oder die unvollständige und inadäquate Ursache. In dem einen Fall ist es unsere Handlung, in dem andern unser Leiden.* Betrachten wir im Hinblick auf diese wohlgetroffene und umfassende Unterscheidung das menschliche Wesen. Alles, was allein aus der

* Nos tum agere dico, cum aliquid in nobis aut extra nos fit, cujus adaequata sumus causa, hoc est cum ex nostra natura aliquid in nobis, aut extra nos sequitur, quod per eandem solam potest clare et distincte intelligi. At contra nos pati dico, cum in nobis aliquid fit, vel ex nostra natura sequitur, cujus nos non, nisi partialis, sumus causa. Eth. III. Def. 2.

Natur des Menschen folgt, ist die menschliche Thätigkeit. Alles, was aus der Natur des Menschen in Verbindung mit den anderen Dingen folgt, ist das menschliche Leiden. Darum ist das Streben nach Realität und beharrlichem Dasein Thätigkeit, denn sie folgt aus dem Menschen, so fern er ist, aus dem bloßen Dasein desselben, sie ist dessen „actualis essentia". Darum sind die Affecte Leiden, denn sie folgen aus dem Menschen, so fern er von Außen determinirt wird. Der Mensch als Ding handelt, der Mensch als Ding unter Dingen leidet.* Wäre der Mensch nicht Glied in der Kette der Dinge, verflochten in den Causalnexus der Erscheinungen, unterworfen den äußeren Determinationen, so würde er nicht leiden. Wäre der Mensch das Ganze, das einzige existirende Ding, so würde er nur handeln, so wäre er reine Thätigkeit, wie der Gott des Aristoteles und des Spinoza. Ich leide, so lange ich den Dingen untergeben bin. Ich handle, indem ich mich von den Dingen befreie. Leiden heißt der Macht der Natur unterworfen sein. Handeln heißt frei werden von dieser Macht. So lange mir die Dinge im Wege stehen, bin ich leidend, denn ich bin eingeschränkt und werde in jedem Augenblicke fühlbar an diese Schranke erinnert. Ich werde frei, wenn ich mir die Dinge aus dem Wege räume und die Macht, die mich erdrückt, aufhebe. Wie ist das möglich? Vernichten kann ich Dinge nicht, eben so wenig, als das menschliche Dasein zum natürlichen Universum erweiten. Ich muß dulden, daß sie existiren, aber ich kann dieser Existenz die unmittelbare Macht nehmen, die sie auf mich ausübt. Ich hebe die Macht der Dinge auf, wenn ich sie in mein Object verwandle, und ich verwandle sie in mein Object, indem ich sie betrachte. Nicht die Existenz, wohl aber die Betrachtung der Dinge folgt

* Nos eatenus patimur, quatenus Naturae sumus pars, quae per se absque aliis non potest concipi. Eth. IV. Prop. 2.

aus der Natur des Menschen, denn der Mensch ist eine denkende Natur oder Geist.

Um dasselbe in gedrängter Kürze zu sagen: aus dem menschlichen Dasein folgt das Streben nach Realität. Dieses Streben ist Thätigkeit: Thätigkeit ist Streben nach Freiheit und absoluter Existenz, denn das thätige Wesen ist die alleinige Ursache dessen, was in oder außer ihm geschieht. Diese Befreiung ist dem Menschen nicht durch physisch-materielle Causalität, sondern allein durch das Denken möglich, denn im Denken giebt es keine Dinge, sondern nur Objecte. Aber der menschliche Geist unterliegt ebenfalls der Schranke und mit dieser dem Leiden. Er ist frei von den Dingen, denn es giebt in ihm nur Vorstellungen, aber diese Vorstellungen selbst sind erst frei, wenn sie wahr oder dem Wesen der Dinge gemäß sind. Zunächst ist der menschliche Geist nur die Vorstellung des Körpers und der körperlichen Affectionen; er stellt vor, was er empfindet, und da die Empfindungen nicht die Dinge, sondern nur deren Eindrücke sind, so sind auch die Vorstellungen derselben nicht wahr, sondern eingebildet, nicht objectiv, sondern imaginär und dem Wesen der Dinge nicht adäquat, sondern inadäquat. Die inadäquaten oder unklaren Ideen sind die Vorstellungen der einzelnen Affecte: die Ursache der Vorstellungen ist der Geist, die Ursache der Affecte ist der Körper. Also ist der Geist von der Vorstellung der Affecte oder von den unklaren Ideen nicht die alleinige, sondern die partielle oder inadäquate Ursache, d. h. der Geist leidet, sofern er verworrene Ideen hat oder unklar denkt. Worin wird nun die Thätigkeit des Geistes bestehen? Daß der Geist von dem, was geschieht, die alleinige Ursache ist, oder daß die Vorstellungen allein aus dem reinen, körperlosen Vermögen des Denkens folgen. Aus der Natur des Denkens folgt das klare Object, der Begriff vom Wesen und Zusammenhange der Dinge, die adäquaten Ideen. Also in den unklaren Begriffen

besteht das Leiden, und in den klaren Begriffen die Thätigkeit des Geistes.

Unser Resultat wäre demnach: das Streben nach beharrlicher Realität ist Thätigkeit; das von Außen afficirte und bewegte Dasein ist Leiden. Die menschliche Thätigkeit ist allein die Betrachtung der Dinge oder das Denken. Das leidende Denken sind die Vorstellungen der Affecte oder die unklaren Ideen. Das thätige Denken sind die Begriffe der Dinge oder die klaren Ideen. Meine Macht besteht aber nur in meiner Thätigkeit, und im Leiden besteht meine Ohnmacht. Also bin ich ohnmächtig in meinen Affecten, mächtig nur in meinem Denken, denn in den Affecten wird auf mich gewirkt, dagegen wirke ich schlechthin selbst, indem ich denke.

Nun sind nach der Erklärung Spinozas Macht und Tugend vollkommen identische Begriffe, denn er versteht unter Tugend die natürliche Tüchtigkeit eines Wesens, oder dessen Vermögen, etwas zu thun, das lediglich aus den Gesetzen seiner Natur erklärt werden kann.* Meine Tüchtigkeit beweist sich in dem, was ich mit eigener Kraft allein vollbringe; meine Schwäche beweist sich in dem, wozu ich Andere brauche, entweder deren Leitung oder deren Kräfte. Das Gegentheil der spinozistischen Tugend ist nicht das Laster, sondern die Ohnmacht. Man sieht leicht, daß dieser Tugendbegriff rein formal gefaßt ist, und daß der bestimmte Inhalt desselben nicht von Vorschriften, sondern von

* Per virtutem et potentiam idem intelligo, hoc est virtus quatenus ad hominem refertur est ipsa hominis essentia seu natura, quatenus potestatem habet quaedam efficiendi, quae per solas ipsius naturae leges possunt intelligi. Eth. IV. Def. 8.

— virtus nihil aliud est quam ex legibus propriae naturae agere. Eth. IV. Prop. 18. Schol.

Qualitäten abhängt. Die Handlungen, die aus der Natur eines Dinges nothwendig folgen, sind die Tugenden dieses Dinges. Die Bewegung ist die Tugend der Körper; die Empfindung ist die Tugend der Sinne, der Charakter ist die Tugend des Helden: was ist die menschliche Tugend als solche? Die tüchtige Menschennatur. Und diese? Die Fähigkeit, aus eigenem Vermögen zu handeln. Aber dieses ungehinderte und selbstständige Wirken ist nur der denkenden Menschennatur möglich, und diese handelt wahrhaft frei und unabhängig von äußeren Determinationen allein in ihren klaren Begriffen oder in der Erkenntniß der Dinge. Darum besteht in der Erkenntniß die menschliche Tugend. Diese Bestimmung hat keinen moralischen Charakter, und wenn sie den Moralisten genehm ist, so mögen diese wohl bedenken, daß sie nicht aus moralischen Axiomen, sondern aus der mathematischen Betrachtung der Menschennatur folgt. Auch kostet es keine Ueberwindung, diese Tugend zu üben, denn sie ist naturgemäßes Streben. Die Erkenntniß kommt nicht zu Stande durch einen tugendhaften Entschluß oder eine heroische Erhebung des Willens, sondern einfach dadurch, daß wir unsere Macht brauchen, daß wir naturgemäß handeln, indem wir unser Dasein ganz und vollkommen bejahen. Erkenntniß ist Tugend. Tugend ist Macht. Macht ist Natur, die aus eigener Kraft handelt und Niemand gehorcht, als ihren eigenen Gesetzen. Die Erkenntniß ist die menschliche Natur, die ihr Gesetz erfüllt: der Mensch, indem er denkt, handelt eben so tugendhaft, als die Sonne, indem sie leuchtet. Wenn die Sonne nicht leuchtet, so wird sie verdunkelt, sie ist die adäquate Ursache des Lichtes und die inadäquate des Schattens, denn der Schatten entsteht nur, wenn ein anderer Körper dem Lichte begegnet. Ebenso wird die menschliche Natur verdunkelt, wenn sie nicht denkt, sie ist die adäquate Ursache der klaren Begriffe und die inadäquate der dunklen, denn diese sind die Vorstellungen der Affecte, und die

Affecte entspringen aus den Einwirkungen der Außenwelt. Diese Tugend entsagt nicht, wie die moralische, sondern sie begehrt; sie kämpft nicht gegen, sondern für die Natur, sie ist nicht die Vernichtung, sondern die Erfüllung des Triebes. Das ist, um einen Blick in die Ferne zu richten, der bedeutsame Unterschied zwischen dem spinozistischen und dem kantischen Tugendbegriffe. Die spinozistische Tugend bezeichnet dasselbe, was Aristoteles Seele genannt hat: sie ist natürliche Energie, nur mit dem Unterschiede, daß Aristoteles diese Energie als Zweck, Spinoza dagegen als bloße Macht denkt.

Es giebt darum im Spinozismus keine leidende Tugend; denn die Tugend ist Kraft, und das Leiden ist Schwäche.* Das vollendete Leiden ist die Selbstvernichtung, das vollendete Handeln ist die Selbstbejahung. Giebt es nun etwa zwischen diesen beiden entgegengesetzten Zuständen des menschlichen Daseins eine Wahl? Kann ich den einen etwa lieber wollen, als den andern? Ist es möglich, daß die menschliche Natur zwischen Leiden und Handeln, Macht und Ohnmacht, Selbstvernichtung und Selbstbejahung, unklaren und klaren Begriffen in dem Aequilibrium der Willkür schwebt und wie Herkules am Scheidewege zögert, welchen von beiden Wegen sie ergreifen soll? Es giebt keine Wahl, wo die Naturnothwendigkeit entscheidet, und die Selbstbejahung ist naturnothwendig, denn jedes Ding sucht von Natur seine Realität zu erhalten und zu vermehren. Dieser ursprüngliche Trieb der Selbsterhaltung ist gleichsam der elementare Wille alles natürlichen Daseins, die Naturmacht in jeder Erscheinung. Darum kann aus der Natur eines Dinges niemals die Selbstvernichtung folgen oder das Streben, im Zustande des Leidens zu beharren. Was aber nicht aus der Natur eines Dinges folgt, das kann nur die Einbildung,

* S. oben Vorlesung 24, S. 417.

aber niemals der Verstand dem Dinge beilegen: darum ist die natürliche Selbstvernichtung eine Unmöglichkeit.

Nun ist der menschliche Wille nichts Anderes, als das Vermögen der Menschennatur, der Trieb naturgemäßer Selbsterhaltung oder das Streben, selbst zu handeln und von dem, was geschieht, die adäquate Ursache zu sein. Was heißt das anders, als der menschliche Wille sucht das Leiden in Thätigkeit, die Ohnmacht in Macht, oder den passiven Zustand der Affecte in den activen Zustand des Denkens zu verwandeln? In diesem Streben allein besteht das reale Vermögen des menschlichen Lebens: die beiden erschöpfenden Factoren desselben sind Leiden und Handeln, Unfreiheit und Freiheit, Affecte und Erkenntniß, oder unklare und klare Ideen. Zwischen diesen beiden naturnothwendigen Bestimmungen giebt es im menschlichen Dasein nichts Drittes, keinen Indifferenzpunkt, der gleichgiltig in der Mitte schwebt und sich weder dem einen noch dem andern zuneigt.

Aber eben so wenig ist diese Unterscheidung für die Ethik ein Dilemma. Sie sagt nicht: entweder Leiden oder Handeln! Das hieße so viel als entweder Selbstvernichtung oder Selbstbejahung; entweder Sein oder Nichtsein. Ein solches Dilemma spukt in der Imagination eines Hamlet, nicht in der Natur der Dinge. Die Dinge sind; sie müssen ihr Sein bejahen, sie denken nicht erst darüber nach, ob sie sein oder nicht sein sollen. Nur das Vermögen der Willkür könnte gleichgiltig zwischen beiden schweben und auf gleiche Weise beide von sich ausschließen, so daß die Erklärung hieße: weder das eine noch das andere. Nur wenn Leiden und Handeln einander entgegengesetzt wären, könnten sich beide gegenseitig ausschließen, so daß die Erklärung hieße: entweder das eine oder das andere. Aber entgegengesetzt sind einander nur gleichberechtigte und ebenbürtige Größen. Dann müßte das Leiden eine Gegenmacht bilden, die im

Stande wäre, das Handeln aufzuheben; dann wäre es nicht ohnmächtig, sondern mächtig, nicht Leiden, sondern Handeln. Darum müssen Leiden und Handeln angesehen werden nicht als Gegensätze, sondern als verschiedene Stufen der Menschennatur: sie sind nicht der Qualität, sondern nur dem Grade nach verschieden. Wie die Substanz nur eine ist, eben so ist jedes Ding, also auch der Mensch, nur ein Wesen, also auch nur ein Vermögen, das sich nicht in entgegengesetzte Mächte spaltet.* Dieses Vermögen handelt, indem es naturgemäß wirkt; es leidet, indem es in seinem Handeln beschränkt wird. Mithin ist das Leiden beschränktes Handeln, wie die Imagination beschränktes Denken, und die körperliche Ruhe gehemmte Bewegung ist. Wenn aber das Leiden beschränktes Handeln ist, so ist es kein rein passiver, sondern ebenfalls ein activer Zustand, so enthält es die Motive der Thätigkeit, und bildet den natürlichen Ausgangspunkt des menschlichen Handelns. Es müssen sich daher im Zustande des Leidens die Impulse der Thätigkeit entdecken, und da alles Leiden in den Affecten besteht, so muß es solche Affecte geben, welche das menschliche Dasein zur Activität treiben, indem sie es bejahen und steigern. Giebt es solche Affecte? Um diese Frage, die den Cardinalpunkt der Ethik trifft, lösen zu können, müssen wir auf die Beschaffenheit der Affecte näher eingehen.

2. Die Affecte. Freude und Trauer. Liebe und Haß.

Damit wir diese Materie, die eine so wichtige Provinz des eigenen Lebens bildet, ohne Vorurtheil erkennen, bedürfen wir jenen hohen Gesichtspunkt, den Spinoza einnimmt, und mit dessen scharfen Charakterzügen er seine Abhandlung über die Affecte einleitet.** Man muß das menschliche Leben und dessen Bewegungen

* Res eatenus in eodem subjecto esse nequeunt, quatenus una alteram potest destruere. Eth. III. Prop. 5.

** Cf. Eth. III. Praef.

rein als Naturwahrheit betrachten und sich der moralischen Didaskalien entschlagen, wozu unser Geist, wie wir gesehen haben, durch die Imagination verführt wird. Und vor Allem müssen wir uns in der Beurtheilung der menschlichen Leidenschaften in Acht nehmen, daß wir nicht die Nothwendigkeiten der Natur für Unvollkommenheiten der Schöpfung oder für Gebrechen des Geistes erklären und eine prosaische Elegie vortragen, wozu sich das tadelsüchtige und gedankenlose Bewußtsein nur zu leicht aufgelegt findet. Wir versetzen uns dem menschlichen Leben gegenüber ganz und gar in den Geist der spinozistischen Betrachtung. Der Mensch ist, wie jedes andere Wesen, dem Naturgesetz unterworfen. Es ist nicht wahr, was sich die Moralisten überredet haben, daß der Mensch eine Ausnahme von den Dingen bilde, daß er die Ordnung der Natur aufhebe und in seinen Handlungen von Niemand, als von sich selbst, bestimmt werde. Der Mensch ist kein selbständiges Wesen: er ist in der Natur Ding unter Dingen, und nicht, wie die Moralisten ihn zu betrachten scheinen, Staat im Staate.* Dann wäre er ein Gegenstaat der Natur, und statt die gemeinsame Ordnung der Dinge zu bilden, würde das Universum in den Gegensatz feindlicher Mächte zerfallen, die den gesetzmäßigen Zusammenhang des Ganzen vernichten. Wir müssen darum die Zustände und Bewegungen des menschlichen Lebens nicht mit dem eingebildeten Vermögen der Freiheit, sondern mit der wirklichen Menschennatur vergleichen und als deren naturgemäße Eigenschaften ansehen, die aus dem Begriffe des Menschen mit derselben Nothwendigkeit folgen, als die Linien und Flächen aus dem Begriffe des Körpers.**

Nun folgt aus der Natur des menschlichen Daseins, daß

* Imo hominem in natura, veluti imperium in imperio, concipere videntur. Eth. III. Praef. ab init.

** Cf. Eth. III. Praef. sub fin.

es die Eindrücke der Außenwelt leidet, und aus der Natur dieser Eindrücke folgt, daß sie auf eine doppelte Art den menschlichen Körper afficiren. Sie machen ihm sein eigenes Dasein, also sein Vermögen, fühlbar, denn sie werden empfunden, und zugleich lassen sie ihn die Schranke seines Daseins, also seine Ohnmacht, empfinden, denn sie entspringen aus den Dingen, die von Außen her den Menschen determiniren. Die Eindrücke, welche dem Körper mehr sein Vermögen, als seine Schranke, mehr seine Kraft, als seine Schwäche fühlbar machen, vermehren das körperliche Dasein und steigern dessen Thätigkeit, während die anderen das Streben nach Realität hemmen und das Vermögen der Thätigkeit vermindern. Mithin wird das Vermögen des menschlichen Körpers durch die Affecte entweder erweitert oder eingeschränkt. * Aus diesem Begriffe der körperlichen Affecte folgen von selbst die geistigen, denn im Geiste existirt immer objectiv oder als Vorstellung, was im Körper formal oder in materieller Weise geschieht. Die geistigen Affecte sind darum die Vorstellungen der Eindrücke, die das Vermögen des Körpers vermehren oder einschränken. **

Wenn sich mein Vermögen vermehrt, so erweitert sich mein Dasein, und ich gelange zu einem höhern Grade von Realität. Dieser Uebergang von geringerer zu größerer Vollkommenheit ist Freude oder Lust. Wenn dagegen mein Vermögen beschränkt wird, so vermindert sich mein Dasein und ich sinke herab auf einen niedern Grad von Realität. Dieser Uebergang von größerer

* Corpus humanum potest multis affici modis, quibus ipsius agendi potentia augetur vel minuitur. Eth. III. Postul. I.

** Per affectum intelligo corporis affectiones, quibus ipsius corporis agendi potentia augetur vel minuitur, juvatur vel coërcetur, et simul harum affectionum ideas. Eth. III. Def. 3.

zu geringerer Vollkommenheit ist mithin Trauer oder Unlust.* Die Freude ist das gesteigerte oder vermehrte, die Trauer das gesunkene oder verminderte Selbstgefühl. Jenes ist der positive, dieses der negative Affect, und mit beiden verbindet sich unwillkürlich die Begierde nach Erhaltung der einen und Befreiung von der andern. Das sind die ursprünglichen und gleichsam elementaren Affecte, von denen die übrigen ausgehen und nach den Umständen, die sie bedingen, die verschiedenen Formen der Lust und Unlust annehmen. Alle positiven Affecte sind freudig. Alle negativen Affecte sind traurig. Die freudigen bezeichnen immer die vermehrte, die traurigen die verminderte Realität des Daseins, und da die menschliche Natur im Streben nach beharrlichem Dasein besteht, da sie ihre Realität zu erhalten und zu mehren sucht, so folgt von selbst, daß sie die freudigen Affecte bejaht und die traurigen verneint. Nur wenn man den Willen von der Natur unterscheidet und sich ein Vermögen der Freiheit außer der wirklichen Natur einbildet, kann man in die widersinnige Lage kommen, die traurigen Affecte den freudigen vorzuziehen, oder unter den traurigen den einen für besser zu halten als den andern. Die Menschennatur entscheidet und urtheilt anders als der Moralist, der vielleicht die Furcht mehr empfiehlt als die Hoffnung, der unter Umständen die Verzweiflung für angemessener hält als die Zuversicht, oder die Gewissensbisse lieber sieht als den Ruhm und das siegreiche Selbstgefühl. Aber der Natur ist allemal das Gefühl des gesteigerten Daseins lieber und darum besser, als das Gefühl des gedrückten und eingeschränkten, ihr ist unter allen Umständen die Freude lieber als der Schmerz, und sie achtet das Mitleid nicht höher als den Neid, weil beide Affecte sie auf

* Laetitia est hominis transitio a minore ad majorem perfectionem. Tristitia est hominis transitio a majore ad minorem perfectionem. Eth. III. Prop. 59. Def. 2. 3.

gleiche Weise quälen und peinigen. Denn die Natur will, weil sie ist, in ihrem Sein beharren, sie will nicht leiden, sondern handeln. So lange nun der Mensch unter dem Zwange der Außenwelt steht, so ist er den einzelnen Eindrücken hingegeben, die im Gegenstreite positiver und negativer Empfindungen sein Dasein bewegen, so lebt er im stürmischen Wechsel der Leidenschaften, die ihn willenlos wie einen Spielball treiben. Denn die Leidenschaften, welche vermöge des unmittelbaren Zusammenhanges zwischen mir und der Außenwelt in meinem Dasein entstehen, was sind sie anderes als die Begierde nach den Dingen, die mich anziehen oder abstoßen, je nachdem sie mich angenehm oder unangenehm berühren? Alle Affecte, die aus der Empfindung folgen, sind freudig oder schmerzlich, und Freude oder Schmerz sind Begierde nach Dingen, die ich haben oder nicht haben will. Was sind denn die Dinge? Einzelne und zufällige Erscheinungen. Weil sie einzelne oder bestimmte sind, so schließen sie andere aus; weil sie zufällig sind, so sind sie der Vergänglichkeit Preis gegeben. Also beschränkte und vergängliche Güter bilden den Inhalt meiner freudigen Affecte. Müssen darum diese Affecte selbst nicht eben so beschränkt und vergänglich sein? Die beschränkte Freude hört auf, wo ihr Gegenstand aufhört, und dieser Gegenstand, weil er andere außer sich hat, kann angegriffen und zerstört werden. Jede beschränkte Freude hat darum ihre Gefahren und Feinde. Werde ich diese Gefahren nicht fürchten, diese Feinde nicht verabscheuen, vor dem Untergange, der meiner Freude droht, nicht zittern? Und Furcht, Abscheu, Angst, sind das nicht traurige Empfindungen? Sind diese traurigen Affecte nicht eben so nothwendig, als jene freudigen? Sind sie nicht deren unvermeidliche Kehrseite? Wenn ich die Armuth bemitleide, was heißt das? Ich fühle das Unglück des dürftigen Lebens. Ich wäre unglücklich, wenn ich arm wäre. Heißt das nicht mit anderen Worten: ich wäre glücklich, wenn ich reich wäre; ich möchte es sein, da ich

es nicht bin, oder ich beneide den, der es ist? Also das Mitleid mit der Armuth trägt auf seiner Kehrseite den Neid gegen den Reichthum. Wir reden hier nicht von Gesinnungen, die nach Grundsätzen handeln, sondern von Affecten oder Empfindungen, die naturgemäß erfolgen, und innerhalb der fühlenden und leidenschaftlich bewegten Menschennatur sind die positiven und negativen Affecte nothwendig und unmittelbar mit einander verbunden. Hier hat jede Freude ihren Schmerz, jede Neigung ihre Abneigung, jede Hoffnung ihre Furcht, jede Zuversicht ihre Verzweiflung.

Wenn nun die Freude das Gefühl des vermehrten und der Schmerz das des verminderten Daseins ist, worin besteht dann die Vorstellung dieser beiden Affecte? Vorgestellt werden heißt so viel als objectiv gemacht werden, und ich mache mir etwas objectiv, wenn ich den Eindruck in den Gegenstand oder in das Ding verwandle, das mir jenen Eindruck verursacht. Wenn ich mir also Freude und Schmerz objectiv mache, so stelle ich mir die Dinge vor, die von jenen Affecten die äußeren Ursachen bilden. Die objectivirte Freude ist die Vorstellung des mich beglückenden Wesens. Der objectivirte Schmerz ist die Vorstellung des feindlichen Wesens, das mich bedroht. Die Vorstellung dessen, was mich glücklich macht, ist Liebe; die entgegengesetzte ist Haß. Aus der Freude muß nothwendig Liebe, aus dem Schmerze der Haß folgen, denn, um mit Spinozas Worten zu reden: „Liebe ist Freude, in welcher die Vorstellung ihrer äußern Ursache gegenwärtig ist, und Haß ist Trauer, womit sich die Vorstellung ihrer äußern Ursache verbindet.* Es ist nothwendig, daß ich vermöge meiner Natur Freude und Schmerz, vermöge der Freude Liebe,

* Amor est laetitia, concomitante idea causae externae. Eth. III. Prop. 59. Def. 6.

Odium est tristitia, concomitante idea causae externae. Eth. III. Prop. 59. Def. 7.

vermöge des Schmerzes Haß empfinde, daß im alternirenden Wechsel dieser entgegengesetzten Leidenschaften das menschliche Dasein steigt und fällt, bald sich hingebend erweitert, bald selbstsüchtig und feindselig zurückzieht.

Was wird nun in diesem Zustande leidenschaftlicher Bewegungen aus dem menschlichen Willen? Giebt es in dieser unfreien und verworrenen Gemüthsverfassung, die lediglich durch die Imagination und die Begierde nach vergänglichen Dingen beherrscht wird, einen Haltpunkt, der den Willen fesselt, gleichsam einen Anker für das ohnmächtige, vom Sturme der Leidenschaften bald hierhin bald dorthin getriebene Fahrzeug, vielleicht sogar einen rettenden Compaß, der uns sicheren Gestaden zuführt? Der menschliche Wille war nichts, als das naturgemäße Streben nach Realität oder beharrlichem Dasein; das Dasein wird bewegt von den Affekten; die Affecte sind Freude und Schmerz, Liebe und Haß. Aber von diesen beiden Affecten ist die Freude gleichsam der thätige, denn sie vermehrt das menschliche Dasein, und die Trauer der leidende, denn sie vermindert dasselbe; jene bejaht, diese verneint die Menschennatur; dort steigt, hier sinkt deren Realität: Freude ist Macht, Schmerz ist Ohnmacht. Was also wird der Wille thun, wenn er nichts ist, als Bejahung der Natur und Streben nach Realität? Unwillkürlich muß er den freudigen Affecten zustimmen und den schmerzlichen widerstreben; unwiderstehlich wird er von den einen angezogen und abgestoßen von den anderen. Er ist im Affecte nicht gleichgiltig gegen die entgegengesetzten Bewegungen desselben, er ergreift entschieden Partei für die Freude und widerspricht mit aller Energie dem Schmerze. Jedes Wesen, also auch der Mensch, strebt in seinem Sein zu beharren.* Aber das menschliche Streben bejaht ausschließlich das freudig bewegte Dasein, das gesteigerte Leben, das

* S. oben Vorlesung 27, S. 500 u. f. Eth. III. Prop. 6.

mächtige Selbstgefühl. Also muß der menschliche Wille nothwendig darnach streben, in der Freude zu beharren und den Schmerz für immer loszuwerden, er muß die Freude verewigen, den Schmerz vernichten wollen: diese Freude darf nicht mehr durch einen Moment der Trauer getrübt, und der Mensch im Zustande der beharrlichen und ewigen Freude nicht mehr von der Gewalt der entgegengesetzten Leidenschaft unterjocht werden. Die Freude ohne Schmerz ist die reine Freude, der positive Affect ohne den negativen, d. h. der gegensatzlose und darum höchste Affect. Und wie sich die Freude nothwendig zur Liebe aufklärt, sobald in ihr die Vorstellung ihrer Ursache gegenwärtig ist, so muß aus der ewigen Freude nothwendig die ewige Liebe folgen, sobald die Ursache derselben dem Geiste klar wird.

3. Die ewige Freude oder die Erkenntniß und Liebe Gottes. Amor Dei intellectualis.

Das Leiden war ein beschränktes Handeln. Die Affecte waren darum beschränkte Handlungen, und es mußte mithin solche Affecte geben, aus denen das reine und vollkommene Handeln nothwendig folgt. Diese Affecte sind die freudigen: die vollkommene oder reine Freude wäre mithin das vollkommene und reine Handeln, die vollendete Bejahung der Menschennatur und darum die unwillkürliche Sehnsucht des menschlichen Willens.

Worin besteht die beharrliche Freude, oder wie kann der freudige Affect verewigt werden? Auf diese Frage würde sich die ganze spinozistische Ethik zurückführen. Es kommt darauf an, den Uebergang zu entdecken von der beschränkten zur schrankenlosen, von der vergänglichen zur ewigen Freude, den Moment zu finden und festzuhalten, in welchem die Freude jede Gemeinschaft mit dem Schmerze aufgiebt.

So lange ich die Freude aus den Dingen und deren Eindrücken schöpfe, so gründet sie sich auf einzelne Gegenstände, so

ist sie beschränkt und vergänglich, wie diese, und darum nothwendig mit der Trauer verbunden. Die Erscheinung flieht, die mich ergötzte, so ist meine Freude flüchtig; das Individuum stirbt, das ich liebte, das Gut, auf dessen Besitz ich stolz war, vergeht, so tritt an die Stelle der Freude die Trauer. Mithin ist die Freude unvollkommen und unstet, so lange ihr Gegenstand die einzelnen Dinge, und ihr Bewußtsein das einzelne, sinnliche Individuum ist, welches die Dinge nur auf sich bezieht und sie begehrt nach eingebildeten Werthen.

Dagegen wird die menschliche Freude vollkommen und ewig sein, wenn sie nicht mehr mit den Dingen wechselt, sondern in deren wandellosem Zusammenhange ruht, wenn sie nicht mehr mit hastiger Hand dieses einzelne Gut ergreift, sondern das Universum selbst als das unvergängliche Wesen erstrebt, wenn sich der Mensch nicht mehr mit ängstlicher Habgier Dieses oder Jenes aneignet, sondern das Göttliche selbst mit freudiger Hingebung in sein Gemüth aufnimmt. Vergänglich ist meine Freude, wenn ich Einiges mein nenne, sie ist ewig, wenn ich omnia in mea verwandle, und von diesem „omnia mea" in jedem Augenblicke sagen kann: mecum porto! Freude überhaupt ist die empfundene Uebereinstimmung meines Wesens mit einem andern. Momentan oder vorübergehend ist diese Freude, wenn ich mit einem vorübergehenden oder einzelnen Wesen übereinstimme; sie ist ewig, wenn ich mich in Uebereinstimmung fühle mit dem ewigen Wesen selbst, d. i. mit der Weltvernunft oder dem Universum, das stets in derselben Klarheit meinem Geiste gegenwärtig ist. Die vergängliche Freude ist ein glücklicher Augenblick, den ich auf einer Scholle erlebe. Die ewige Freude ist die zeitlose Gegenwart des denkenden Weltbewußtseins. Diesen Zustand nennt Spinoza Seligkeit (beatitudo), und er unterscheidet sie von der Freude (laetitia) darin, daß diese das Streben, jene dagegen der Zustand vollkommener Befriedigung ist.

Wenn aber die ewige Freude nur möglich ist im Besitze des Universums, wenn sie in der Uebereinstimmung meines Wesens mit dem göttlichen besteht, so kann sie nur in der Erkenntniß erreicht werden, denn das Denken allein ist der Sinn für das Universum. Darum ist nur das reine Denken oder die Erkenntniß im Stande, den Affect der Freude zu verewigen.

In dem Zustande der Erkenntniß bewegt mich nicht mehr das einzelne Ding, welches zufällig mein Dasein afficirt, sondern der Zusammenhang aller Erscheinungen, das Weltgesetz selbst ergreift mich als die ewige Nothwendigkeit, die ich nur einzusehen brauche, um damit übereinzustimmen. Jene unklaren Ideen, welche die Dinge um mich her fixirten und mein Leben der Zerstreuung und dem Kampfe selbstsüchtiger Begierden preisgaben, verwandeln sich in die klaren Ideen, welche die Dinge in ihrer gesetzmäßigen und ewigen Einheit begreifen, das Gemüth sammeln und aufklären in der Erkenntniß der Weltvernunft, die Dissonanzen der Affecte auflösen in die Harmonie des menschlichen und göttlichen Daseins. Wenn sich das Labyrinth meiner Begriffe aufklärt, so klärt sich auch das Labyrinth meiner Leidenschaften auf, denn die Affecte, welche den Schwerpunkt des menschlichen Lebens in die einzelnen Güter legten, waren nichts als unklare Gedanken. Das klare Denken enthüllt mir die ewige Weltordnung, und in diesem Anblicke verschwindet das selbstsüchtige Ich mit seinen wandelbaren Affecten und eingebildeten Gütern wie ein Wölkchen am Saume des fernen Horizontes, wie ein wirrer Traum vor dem erwachenden Auge. Das menschliche Gemüth unter den unmittelbaren Berührungen der Außenwelt, in dem Wechsel der Leidenschaften, in dem Glauben an die vergänglichen Güter der Welt, lebte, um mit dem Dichter zu reden, in der Angst des Irdischen. Die Erkenntniß ist die Befreiung von dieser Angst.

Wenn aber in der Erkenntniß die ewige Freude besteht, so ist darin zugleich die Vorstellung ihrer Ursache gegenwärtig. Denn

ist nicht das Object der Erkenntniß zugleich deren Grund, und der Grund der Erkenntniß zugleich der Grund der Dinge, d. i. die Gottheit oder die ewige Weltordnung? Indem ich die Gottheit begreife, so ist sie der Gegenstand meiner Erkenntniß, so entdecke ich in ihr den Grund meines Denkens, also die Ursache meiner Freude. Aber Freude ist Liebe, wenn sie verbunden ist mit der Vorstellung ihrer Ursache. Darum ist die höchste Leidenschaft, die mich ergreift und zugleich beruhigt, die das stürmende Menschenherz besänftigt einstimmen läßt in die Ordnung der Dinge, die Erkenntniß und Liebe Gottes oder der amor Dei intellectualis.

Leben heißt handeln. Handeln heißt aufhören zu leiden. Aufhören zu leiden heißt anfangen zu denken. Denken heißt Gott begreifen. Gott begreifen heißt mit ihm übereinstimmen, und die Uebereinstimmung mit Gott ist absolute Hingebung oder Liebe. In dem amor Dei intellectualis erschöpft und befreit sich die Menschennatur, weil sie wissend und wollend einstimmt in den Gang der Dinge und nicht mehr eingebildet oder selbstsüchtig in die Ordnung der Natur eingreift, indem sie die Dinge begierig festhält und das eigene Dasein daran fesselt. Die Liebe Gottes ist die reine, von jeder Selbstsucht freie Hingebung, also keine imaginäre Leidenschaft, die ihr Object fixiren und an sich reißen möchte; sie weiß, daß ihr Gegenstand kein einzelnes Wesen, sondern das Universum selbst oder die Ordnung der Dinge ist, sie erkennt im Universum die Gottheit oder das ewige Wesen der Dinge; sie weiß also, daß diese Gottheit kein Individuum ist, das den Affect mit dem Affecte erwidert. Daher fordert der amor Dei intellectualis keine Gegenliebe, weil er wohl weiß, daß sein Gott nicht wieder lieben kann. Diese denkende Liebe bildet sich nicht ein, ihren Gegenstand zu bereichern und zu erfreuen, indem sie ihn liebt; sie will ihn bloß bejahen und verzichtet darauf, wiedergeliebt und begünstigt zu werden.

Die gewöhnliche Liebe zu Gott ist, wie die gewöhnliche Liebe zu den Menschen, nichts als eine eigennützige Gunstbewerbung, ein Wechseltausch der Affecte und Neigungen, der zwischen beweglichen Gemüthern stattfindet und darum von Furcht und Hoffnung hin und her bewegt wird. Dagegen die Liebe, welche gleich ist der Erkenntniß, der amor intellectualis, diese Religion der Philosophie ist die ungetrübte und darum uneigennützige Stimmung des denkenden Geistes, die in ihrer Klarheit allein ihren Lohn hat, die deßhalb mit ihrer Liebe nicht groß thut, in ihr keinen Ruhm und außer ihr keine Hoffnungen findet.* Denken ist Liebe. Denn das klare Denken ist die Anschauung vom Wesen der Dinge, also die Betrachtung des Ewigen, die mit einer göttlichen Ruhe das ganze menschliche Dasein erfüllt. Das Herz wird still nach dem Sturme der Leidenschaften; der Wille wird rein von Begierden; das Gemüth, nachdem es von jeder Selbstsucht frei geworden ist, findet sich unwillkürlich im Zustande reiner und unendlicher Hingebung. Diese Liebe ist die Sabbathstille des Geistes. Hier weht die Friedensluft des Spinozismus, und das Heiligthum ist vor uns aufgethan, in dem sich die vorzüglichsten Geister eines tief bewegten Zeitalters, die Dichter und Propheten unserer Welt erquickt haben, wo Göthe ausruhte von den Stürmen des Lebens und ein für Allemal, um die partiellen Resignationen loszuwerden, im Ganzen entsagte; wo Schleiermacher, als die Vorstellungen der kindlichen Zeit dem zweifelnden Auge verschwanden, das Wesen der Religion und der Frömmigkeit wieder entdeckte. Der amor intellectualis, wie ihn Spinoza begriffen hat, enthält die Versöhnung der Menschennatur, denn er bringt

* Beatitudo non est virtutis praemium, sed ipsa virtus; nec eadem gaudemus, quia libidines coërcemus, sed contra quia eadem gaudemus, ideo libidines coërcere possumus. Eth. V. Prop. 42.

das Gemüth in Uebereinstimmung mit der Vernunft und begrüßt die Menschheit mit der göttlichen Botschaft: Friede ist mit dem denkenden Geiste! Der affectlose und darum vollkommene Friede liegt in der Betrachtung des Ewigen. Wir wissen dieser friedlichen Gemüthsstimmung, die Spinoza intellectuelle Liebe genannt hat, keinen bessern Ausdruck zu geben, als Göthe in den Worten seines Faust gefunden hat, der vom Spaziergange und dem Geräusche des Tages heimgekehrt ist in die contemplative Ruhe des Studirzimmers:

Entschlafen sind nun wilde Triebe
Mit ihrem ungestümen Thun:
Es reget sich die Menschenliebe,
Die Liebe Gottes regt sich nun!

Das Denken in seiner gesammelten und freien Gemüthsstimmung wird unmittelbar zur Andacht, die Philosophie in der Betrachtung des Ewigen wird unmittelbar zur Religion. Werden wir diese Andacht, das religiöse Denken, verwerfen, weil ihm vielleicht der Buchstabe des äußern Glaubens feindlich in den Weg tritt, oder etwa meinen, daß dieser auf reine Erkenntniß gegründete Glaube den Buchstaben angreifen und die Anhänger desselben beunruhigen oder gefährden könnte? Die wahre Erkenntniß ist nie übermüthig und gehässig; sie bringt Opfer, aber sie verlangt keine; sie ist nicht feindlich, weil sie friedlich ist, und sie hat noch Niemand beunruhigt, als diejenigen, die sich ernstlich um sie bemühten. Nur der Buchstabe tödtet, und nur diejenigen sind übermüthig und gehässig, die sich ihm geistig unterwerfen, denn sie suchen für das Joch eine Entschädigung und stellen ihr Selbstgefühl wieder her, indem sie Andere verfolgen. Wir nehmen Schleiermacher, den Redner über Religion, zu unserm Zeugen und gedenken unsers eigenen Schicksals bei diesen Worten des wahrhaft frommen und tiefsinnigen Mannes: „Die Anhänger des todten Buchstabens, den

die Religion auswirft, haben die Welt mit Geschrei und Getümmel erfüllt, die wahren Beschauer des Ewigen waren immer ruhige Seelen, entweder allein mit sich und dem Unendlichen oder wenn sie sich umsahen, jedem, der das große Wort nur verstand, seine eigene Art gern vergönnend. — Nur die freie Lust des Schauens und des Lebens, wenn sie in's Unendliche geht und auf's Unendliche gerichtet ist, setzt das Gemüth in unbeschränkte Freiheit, nur die Religion rettet es aus den drückendsten Fesseln der Meinung und der Begierde. *

Aus der Natur des Menschen folgt der Trieb zu handeln, aus diesem Triebe folgt die Tugend, aus der Tugend folgt die Erkenntniß, und aus der Erkenntniß die Liebe. Mithin ist die Liebe Gottes das nothwendige und höchste Resultat der spinozistischen Weltordnung: das nothwendige, denn aus dem Wesen Gottes folgt der Begriff oder die Erkenntniß desselben; das höchste, denn diese Erkenntniß folgt aus dem menschlichen Geiste, der mit Bewußtsein die Substanz bejaht, weil er sie klar und deutlich erkennt. Die Liebe Gottes drückt also Nichts aus, als die begriffene Weltordnung oder den vollkommenen Einklang des Universums; sie ist keine Wechselbeziehung persönlicher Gefühle, sondern die Harmonie der Dinge oder die Vollkommenheit selbst des göttlichen Wesens. Darum sagt Spinoza: „Meine Liebe zu Gott ist die Liebe Gottes zu sich selbst" — das heißt das harmonisch vollendete Universum.

Dieser höchste Gedanke des Spinozismus ließe sich am einfachsten so ausdrücken: der amor Dei intellectualis ist die Weltvernunft im Weltbewußtsein. Die Weltvernunft kettet

* Schleiermacher, Reden über Religion. Dritte Ausgabe. Seite 94 und 95.

mich in den Zusammenhang der Dinge; das Weltbewußtsein erkennt diesen Zusammenhang: so bin ich durch die eine absolut determinirt und absolut frei durch das andere. Im klaren Weltbewußtsein erkenne ich die ewige Ordnung der Dinge; ich betrachte sie nicht mehr im Wechsel der Zeit, wo sie chaotisch an mir oder vielmehr in mir vorüberfließen, denn in dem engen Raume der Invidualität haben die Dinge nicht zusammen Platz, sie ziehen nach einander hindurch, und ich bilde mir deßhalb ein, es wäre in den Dingen wirklich ein zeitlicher Wechsel. Aber im Universum sind sie alle zugleich in einer ewigen Einheit und Nothwendigkeit verbunden. Indem ich also das Universum begreife, so nehme ich die Dinge nicht mehr in ihrem zeitlichen, sondern in ihrem ewigen Wesen oder ich betrachte sie, um Spinozas schönen Ausdruck zu brauchen, sub specie aeternitatis.

Und in dieser Anschauung, wie erscheine ich mir selbst mit allen Affecten, die das mikrokosmische Dasein meiner Individualität bewegen? Als eine flüchtige Erscheinung, deren Sinn nicht die zeitliche Dauer, sondern die Vergänglichkeit des Irdischen und die Hingebung an das Ewige ist. Ich bin einverstanden mit der Weltordnung, indem ich sie erkenne, so muß ich auch damit einverstanden sein, daß ich dem Gesetze der Dinge verfalle und mit diesen ein vergängliches Dasein führe, so kann das menschliche Leben Nichts weiter sein wollen, als ein flüchtiger Accord in der ewigen Harmonie des Universums, und es muß darauf verzichten, für sich selbst eine Welt zu bilden. In dem Gedanken der ewigen Welt wird das menschliche Leben klar und der Tod heiter: wir bejahen diese Welt, indem wir denkend unser flüchtiges Dasein an sie hingeben und sterbend die natürliche Schuld der Endlichkeit lösen. Diese ernstliche Hingebung, welche im Leben und im Tode dieselbe bleibt, ist die Sittlichkeit des Spinozismus. In der Betrachtung und Anerkennung der ewigen Welt, die sich selbst genug ist und in immer neuem Leben ihre Kräfte verjüngt,

ist der Tod wirklich die letzte Poesie des Daseins, und es giebt hier für das menschliche Leben keine größere Genugthuung, als daß es vergeht in der Erkenntniß und Liebe Gottes, und daß über seiner Urne hinweg das Weltall pulsirt in dem Rythmus ewiger Causalität.*

Die ewige oder göttliche Welt bildet den Inhalt des Spinozismus, und die Vollendung derselben ist die Erkenntniß, womit wir sie lieben oder die Liebe, womit wir sie erkennen. Das Wesen der Dinge oder Gott (substantia sive Deus) war der erste, — die Liebe Gottes oder die Erkenntniß des ewigen Wesens (amor Dei intellectualis sive cognitio aeternae essentiae) ist der letzte Gedanke Spinozas. Damit schließen wir die Darstellung dieses Systems, das, wie kein anderes, im eminenten Sinne den Begriff der Einheit aller Dinge gedacht und methodisch ausgeführt hat. In dieser Verbindung tiefsinniger Vernunft und mathematischer Klarheit besteht seine eigenthümliche Größe. Ob es dem Spinozismus gelungen ist, jenes Princip der Einheit zu vollenden und festzustellen, ob er die einmüthige Weltordnung in ihrer adäquaten Form begriffen hat, so daß kein Widerspruch darin entdeckt, kein Einwand dagegen erhoben werden kann, soll unsere folgende Untersuchung entscheiden. Indessen betrachten wir den Spinozismus in seinem obersten Satze, gleichsam in seiner Gattung ohne die spezifische Differenz, so lautet die Erklärung: es giebt nur eine Welt, worin die Trennung des göttlichen und natürlichen Wesens aufgehoben und der Dualismus dieser beiden Welten versöhnt ist. Denken heißt das Getrennte vereinigen; vereinigen heißt versöhnen. Daher die unwiderstehliche Anziehung, die der Spinozismus auf die philosophirenden

* Homo liber de nulla re minus, quam de morte cogitat et ejus sapientiae non mortis, sed vitae meditatio est. Eth. IV. Prop. 67.

und religiösen Geister der neuen Zeit ausgeübt hat. Das klare Denken befriedigt die Philosophie; das **versöhnende** Denken befriedigt die Religion. Der Dualismus tödtet die Welt, denn er trennt das lebendig Verbundene. Die Einheit macht sie lebendig, denn sie erlöst die beiden Welten, indem sie dieselben verknüpft, von ihrer unnatürlichen Trennung und läßt sie gleichsam auferstehen vom Tode.

In diesem Sinne ist es, daß wir dem klaren, in seiner Weise versöhnenden und selbst versöhnten Geiste Spinozas gegenüber einstimmen in das große und bedeutsame Bekenntniß Schleiermachers: „An **ihm** schauet die Kraft der Begeisterung und der Besonnenheit eines frommen Gemüthes, und bekennt, **wenn die Philosophen werden religiös sein und Gott suchen, wie Spinoza, dann wird die große Auferstehung gefeiert werden für beide Welten.**“

Neunundzwanzigste Vorlesung.

Die Charakteristik des Spinozismus.

1) Pantheismus oder System der reinen Vernunft. 2) Naturalismus oder System der reinen Natur. 3) Dogmatismus oder System der reinen Causalität.

Nachdem wir das letztemal mit dem Begriffe der Erkenntniß und Liebe Gottes die Darstellung des Spinozismus beschlossen haben, so führt uns jetzt der methodische Gang der Untersuchung von dem Studium und der genetischen Exposition des Systems zu dessen Prüfung. Im Rückblick auf das vollendete Werk wollen wir offen und ex professo bekennen, mit welcher wissenschaftlichen Gesinnung wir den Spinozismus dargestellt haben, und welches Verhältniß wir selbst zu unserer Darstellung einnehmen. Denn sowohl was die Darstellung als die Prüfung der philosophischen Systeme betrifft, haben wir uns eine ganz andere Aufgabe vorgenommen, als man sonst wohl bei diesen Materien verfolgt, und als namentlich jetzt von Seite der Idioten verlangt wird. Was will auch die Darstellung eines Systems oder eines philosophischen Zeitalters bedeuten, wenn sie nicht vollkommen in den Geist ihres Objects versenkt ist und den eigenen Sinn so darin aufgehen läßt, daß sie von selbst von allem Fremden und Auswärtigen absieht, wodurch der wahre Eindruck der Sache gestört wird? Warum soll ein Werk des menschlichen Geistes nicht mit derselben Ruhe und Aufmerksamkeit betrachtet

werden dürfen, als eine interessante Naturerscheinung? Wenn es dem Physiker erlaubt ist, seine Gegenstände ohne jede Zerstreuung zu beobachten und mit unbekümmerter Genauigkeit zu beschreiben, warum soll uns diese wissenschaftliche Pflicht zum Verbrechen angerechnet werden, die wir mit derselben Treue den Geist eines philosophischen Systems zu durchdringen und wiederzugeben suchen? Bei einem Streite der Meinungen freilich kann sich die Theilnahme an dem Objecte der Discussion nur parteiisch äußern; sie muß die exclusive Form eines Votums ergreifen, denn hier gilt es, die eigene Meinung zu sagen und die fremde zu bekämpfen. Aber wo es sich nicht um einen Kampf der Ansichten, sondern allein um die Betrachtung und Erkenntniß eines Objects handelt, da ist jedes Votum eine vorlaute Stimme, und jedes parteiische Urtheil eine unzeitige und wahrscheinlich unreife Meinung, womit sich gewöhnlich die Unwissenden aushelfen. Denn es ist weit leichter, ein vorgeschriebenes Urtheil zu wiederholen, als mit eigener Anstrengung durch freies und gründliches Studium die Natur einer Sache kennen zu lernen. Es ist weit leichter, mit Scherben zu urtheilen, als mit Gedanken! Den Objecten gegenüber muß es einen Standpunkt geben, wo die Parteiansichten tonlos werden; man muß zu den Erscheinungen, welche die Natur oder die Geschichte vollendet hat, ein Verhältniß einnehmen können, welches frei ist von jeder befangenen Stimmung; und ich kann mir die wahre Wissenschaft nur in einem solchen Verhältnisse zu den Dingen vorstellen. Die Ruhe einer vollbrachten Thatsache verlangt eine ruhige und leidenschaftslose Beurtheilung, und in dem Reiche der Erkenntniß sollte nichts die Beute eines gedankenlosen Ostracismus werden. Ich gestehe, daß ich den philosophischen Systemen gegenüber jene reine und objective Gemüthsstimmung suche, womit der Mathematiker die Figuren, der Naturforscher die Körper, der Aesthetiker und Archäolog die Kunstwerke betrachtet. Je klarer

und selbständiger jeder von ihnen die Natur seines Objects erfaßt und darstellt, je weniger sich fremde Elemente in ihre Darstellungen einmischen, um so besser, findet man, sei in diesem Falle die Aufgabe der Wissenschaft gelöst worden. So erklärt und berechnet z. B. der Mathematiker die Eigenschaften und die Figuration eines Vielecks, ohne sich darum zu bekümmern, daß dieser Körper spitz, hart, scharf ist, und daß sich die Leute an den Ecken und Kanten desselben stoßen können. So beschreibt der Naturforscher alle Theile und Functionen des menschlichen Körpers, ohne die öffentlichen Sitten zu beunruhigen und den Vorwurf der Unschicklichkeit zu befürchten. Der Archäolog darf sich in das heidnische Kunstwerk, der Geschichtschreiber in das fremde Zeitalter hineindenken, ohne ängstlich zu erwägen, wie weit das eine von den heutigen Idealen, das andere von den heutigen Zuständen entfernt ist. Wenn sie ihre Objecte nur anschaulich, treu, congenial wiedergeben, so frägt und interessirt sich Niemand für ihr persönliches Glaubensbekenntniß. Warum sollen die Systeme der Philosophie allein eine Ausnahme machen? Ihre Darstellung verlangt denselben Styl vollständiger und einfacher Objectivität: sie darf ihren Gegenstand weder *verkürzen*, indem sie hervorstechende Züge desselben verschweigt, noch *entstellen*, indem sie die eigene Meinung auf zudringliche und unzeitige Weise damit vermischt. Die Systeme der Philosophie sind darin den Kunstwerken ähnlich, daß sie einen bestimmten Geist offenbaren und darum als *lebendige Charaktere* betrachtet sein wollen, die nicht dargestellt werden können in dem gewöhnlichen Tone der Description und Erzählung. Um ihnen wahrhaft gerecht zu werden, muß man diese Werke wiedererzeugen in dem lebendigen Geiste ihres Urhebers, und das Verhältniß zwischen Object und Darstellung, welches uns hier vorschwebt, gleicht demjenigen, das zu einem dramatischen Charakter der mimische Künstler einnimmt. Das System, das wir vortragen,

ist ein Charakter, mit dem wir uns identificiren, so lange wir mit seiner Darstellung beschäftigt sind, dem so lange alle unsere Gemüthsbewegungen gehören, und von dem wir uns vollkommen unterscheiden, so bald wir seinen letzten Gedanken ausgesprochen haben. Nur so läßt sich in diesem Falle die Naturwahrheit treffen, und vor Allem verdient Spinoza als Charakter in diesem Sinn aufgefaßt und behandelt zu werden.

Wenn uns daher die Einen vorhalten, daß wir in der Darstellung des Spinozismus die eigene Ansicht verhehlt und das System mit allen seinen Inconvenienzen unversehrt hingestellt haben, so berufen wir uns auf das Beispiel des Mathematikers und Naturforschers. Was ist hier inconvenient? Unter Umständen sind es die Ecken und Kanten eines Körpers, gewisse Theile des menschlichen Organismus. Folgt daraus, daß der Mathematiker nur abgestumpfte Polygone, und der Physiolog nur diejenigen Theile des menschlichen Körpers betrachtet, welche die Gesellschaft offen zur Schau trägt? Wir wollten eben so wenig die hervorspringenden Ecken und Kanten des Spinozismus abstumpfen: hätten wir ausdrücklich erklären sollen, daß wir sie fühlen? Wir haben das System angesehen wie einen stereometrischen Körper, dessen Construction wir begreifen wollten: darum bemühten wir uns, eine objective Darstellung von ihm zu geben.

Was erwidern wir nun dem entgegengesetzten Vorwurfe, daß wir uns nämlich in der Darstellung des Spinozismus ganz mit diesem Systeme identificirt und dasselbe so vorgetragen haben, als ob Alles darin unsre eigne Ansicht wäre? Hier müssen wir zurückkommen auf das Beispiel des Aesthetikers und des darstellenden Künstlers, die sich ihre Objecte aneignen und von der Natur derselben innerlich ergriffen sein müssen, wenn es ihnen gelingen soll, die Werke der schöpferischen Kunst mit congenialer Uebereinstimmung zu offenbaren. Wir haben das System an-

gesehen wie einen dramatischen Charakter, dessen Gemüthsverfassung wir anschaulich machen wollten: darum bemühten wir uns, eine lebendige Darstellung davon zu geben. Ist von den Werken des denkenden Geistes nicht eben so eine treffende Darstellung möglich, als von denen des dichtenden? Wie kann die Darstellung eines philosophischen Systems treffend sein, wenn sie nicht objectiv und lebendig ist? Objectiv ist die Darstellung, wenn sie das System betrachtet wie eine Naturerscheinung oder wie einen rein geschichtlichen Vorgang; sie ist lebendig, wenn sie es nimmt als einen erfüllten Charakter, der nicht erzählt oder beschrieben, sondern in seinem eigenthümlichen Leben verstanden und dargebildet sein will. Diese beiden Eigenschaften sind von Natur in jedem wirklichen Gedankensysteme enthalten: die Gesetzmäßigkeit eines vollendeten Products und die Lebendigkeit einer geistigen Schöpfung. Und daraus ergiebt sich das nothwendige Verhältniß, welches die Darstellung zu diesem Objecte einnimmt. Wir müssen in der geschichtlich vollendeten Erscheinung den lebendigen Geist wiedererwecken, der sie erzeugt und beseelt hat, und das kann nur geschehen, wenn wir das fremde Gedankenwerk in uns selbst erleben und eine solche intime Verwandtschaft mit ihm eingehen, daß wir nicht blos den ausgesprochenen Geist, sondern selbst seine Empfindungsweise verstehen. Vor Allem aber muß von diesem amor intellectualis zu ihrem Objecte die Darstellung dann bewegt und erfüllt sein, wenn sie wie hier einem Meisterwerke gegenübersteht, das in eminenter Weise jene beiden Züge in sich vereinigt, nämlich die gesetzmäßige Bildung und die großartige Eigenthümlichkeit des Charakters.

Wir haben in dem Charakter Spinozas gelebt, so lange wir ihn darstellten. Jetzt machen wir das erschöpfte und gleichsam ausgelebte Werk zu dem Objecte, das wir beurtheilen, und hier erst muß sich entscheiden, ob der Spinozismus noch übereinstimmen kann mit dem gegenwärtigen Denken, oder der Geschichte

wieder zurückgegeben werden muß als eine nicht blos der Zeit, sondern ihrem Geiste nach vergangene Erscheinung. Jeder Charakter enthält eine eigenthümliche und zugleich folgerichtige Bildung. Darum hat die Prüfung desselben eine doppelte Aufgabe: sie muß den Charakter nach seiner Eigenthümlichkeit auffassen und nach dem Sinn seiner Gesetze beurtheilen; sie muß zuerst erklären, worin die eigenthümliche Natur desselben besteht, gleichsam seine thatsächliche Erscheinung constatiren, und dann untersuchen, ob dieser so gebildete Charakter vollkommen mit seinen Gesetzen übereinstimmt und folgerichtig entwickelt ist. Worin besteht also die Eigenthümlichkeit des Spinozismus? Darauf antwortet die Charakteristik. Ist dieses so beschaffene System consequent? Darauf antwortet die Kritik, die aus der Charakteristik folgen wird, wie diese selbst folgt aus der vorangegangenen Darstellung des Systems.

Wir werden den Spinozismus charakterisiren, indem wir seinen Begriff bestimmen und dabei sorgfältig die Momente unterscheiden, die überhaupt den Begriff oder das Wesen einer Sache ausmachen. Diese Momente sind die generelle und specifische Beschaffenheit oder die Gattung und die eigenthümliche Art, die zusammen die Natur einer Individualität bilden. Auf dem wohlgetroffenen Verhältnisse dieser Momente beruht jede richtige Definition; gerade diese einfachen Begriffsbestimmungen werden gewöhnlich verfehlt, wo es sich um die Charakteristik philosophischer Systeme handelt, und sie sind vielleicht bei keinem Systeme verworrener und mangelhafter, als bei der Lehre Spinozas. Wir fassen daher die Frage der Charakteristik genau in folgender Weise: was ist der Spinozismus in genere, in specie, in individuo? Man verfälscht offenbar den Begriff einer Sache, wenn man den Unterschied aufhebt oder verwischt zwischen Gattung und spezifischer Differenz, und ich befürchte, daß sich ein Irrthum der Art eingeschlichen hat in die gewöhnliche Charakteristik des Spinozismus.

1. Pantheismus oder System der reinen Vernunft.

Die erste und elementare Bestimmung, die wir uns hinsichtlich der Lehre Spinozas zurückrufen müssen, betrifft die Erkenntniß der Dinge. In diesem Punkte können wir natürlich keine specifische Differenz des Spinozismus, sondern nur das Wesen der Philosophie überhaupt finden, und wenn die Erkenntniß der Dinge von Spinoza in einer abgeschlossenen und sichern Form erreicht wird, so gehört diese Bestimmung dem generellen Charakter seines Systems. Denn jede Philosophie sucht vermöge ihrer Natur die Erkenntniß; diese ursprüngliche Tendenz beweist das Vermögen oder die Gattung des philosophirenden Geistes, während ihre specifischen Bildungsgrade, die definitiven und gehaltvollen Resultate der Wissenschaft, immer den Ausdruck und das Eigenthum der bestimmten Zeitalter ausmachen. Was ist nun die Gattung des Spinozismus? Was ist die Philosophie als solche oder die Erkenntniß der Dinge, wenn wir sie nur nach ihrer Form schätzen, ohne Rücksicht auf irgend welchen bestimmten Inhalt oder ein materiell ausgemachtes Princip? Man könnte sich in diesem Sinne die Philosophie vorstellen als eine mathematische Formel, deren Werth gleichkommt einer unendlichen Reihe von Größen: jedes System bildet in dieser Reihe ein Glied, und die Philosophie als solche ist die umfassende Formel. Von dieser Gleichung, welche die Geschichte ausrechnet, suchen wir jetzt den einfachen und elementaren Ausdruck, die Formel gleichsam, welche alle Systeme in sich faßt als ihre exacten Werthe, aber an sich mit keinem einzelnen davon zusammenfällt.

Wenn die Dinge erkannt werden sollen, so muß ihr Wesen vollkommen und klar dargestellt werden, denn eine beschränkte und verworrene Erkenntniß ist in jedem Falle das Gegentheil der philosophischen. Das vollkommene Wesen kann nur dasjenige sein, welches alle übrigen in sich enthält oder die gesetzmäßige

Einheit aller Dinge ausmacht. Die klare Darstellung kann niemals in zufälligen Bildern und Vorstellungen bestehen, die das Individuum nach der Beschaffenheit seiner particularen Natur von den Dingen empfängt oder erzeugt, sondern nur in nothwendigen Begriffen, die aus der Vernunft oder dem Wesen der Dinge selbst folgen. Darum ist in ihrem Ursprunge die Philosophie auf das einmüthige Wesen oder auf den vernünftigen Zusammenhang der Dinge gerichtet. Oder giebt es für die Philosophie ein anderes Vermögen, als das klare Denken? Giebt es für das klare Denken ein anderes Object, als die Einheit der Dinge? Das klare Denken kann nicht stehen bleiben bei einem einzelnen Dinge, denn das einzelne Ding erklärt sich nur aus dem Zusammenhange mit allen übrigen. Sobald aber die Dinge auf einander bezogen und ihr naturgemäßer Zusammenhang gesucht wird, wo ist die Grenze, an der man Halt machen, wo ist das Ding, bei dem man stehen bleiben und gleichsam den Faden fallen lassen könnte, der bis dahin die Erscheinungen verknüpfte? So lange sich noch jenseits der Grenze Etwas findet, dessen Dasein man anerkennen muß, ist auch das natürliche Problem der Erkenntniß nicht gelöst, so lange dauert das Streben der Philosophie; oder wenn man hier innehalten und sich freiwillig beschränken wollte, so würde jenes Etwas seinen Schatten werfen auf die bisherige Erkenntniß, und das klare Denken wäre mit diesem Augenblicke dunkel. Unsere Erkenntniß gliche dann einer Summe, unter deren Posten sich ein X findet: wer kennt den Werth dieser Summe? Wenn unter allen Posten nur einer unbekannt ist, so ist die ganze Summe eine unbekannte Größe. Jenes anerkannte und unbegriffene Etwas macht die Erkenntniß überhaupt unklar und verdunkelt die Philosophie nicht blos an einem Punkte ihrer Oberfläche, sondern im Grunde ihres Vermögens, denn es giebt gar keine Erkenntniß, wenn in der That nur etwas Unbegreifliches oder Irrationales existirt.

Man soll sich die Täuschung nicht vorspiegeln, daß ein ernstlicher Zusammenhang der Dinge jemals fragmentarisch sein könne, als ob außer dem Kosmos noch ein Chaos, außer dem erkennbaren Universum noch ein unerkennbares möglich wäre. Entweder es ist Alles chaotisch, oder die Ordnung aller Dinge ist nur eine. Entweder es giebt von dieser einmüthigen Ordnung eine ausreichende Erkenntniß, oder es giebt überhaupt keine, und was man gewöhnlich so nennt, sind zufällige Perceptionen, aber nicht gültige Wahrheiten. Die Philosophie kann nicht bis auf einen gewissen Punkt rationell sein und von da ab ein anderes Leben außerhalb des Gedankens beginnen, oder sie würde ihre Gattung verläugnen, sobald sie die Begriffe aufgäbe, und einem Widerspruche verfallen, der sie vernichten müßte, wenn sie ihn nicht auflöste. Sobald ich aufhöre zu begreifen, so zerreißt vor meinen Augen der Zusammenhang der Dinge; ich erkenne Nichts mehr, und der leere, gedankenlose Raum, der sich hier aufthut vor dem verwirrten Geiste, bevölkert sich sogleich mit den Chimären der Imagination. An dem Punkte, wo das gesetzmäßige Denken gehemmt wird, steht der Terminus der vernünftigen Welt, und die geschäftige Phantasie vergöttert dieses imaginäre Wesen. Nicht der Gott wird zum Terminus, sondern der Terminus wird zum Gott. Die Beschränkung der menschlichen Erkenntniß geschieht nie durch die Macht eines fremden Wesens, sondern stets durch die eigene Einbildung, und jene sogenannte Grenze der menschlichen Vernunft bezeichnet nicht das Punctum finale der Erkenntniß überhaupt, sondern nur einen Wechsel ihrer Formen. Denn das Vermögen, objective Vorstellungen zu bilden, bleibt und functionirt auch jenseits der Grenze, aber die logische Ausübung dieser Kraft weicht dem gesetzlosen Spiele derselben. Die logische Ausübung der vorstellenden Kraft ist der Verstand; das gesetzlose Spiel ist die

Phantasie, und was man die Grenze der menschlichen Vernunft nennt, das ist gewöhnlich nur der terminus ad quem des Verstandes und der terminus a quo der Phantasie, die sich eine Wolkenstadt aufführt, wo den Verstand die deutliche Einsicht verläßt in die natürliche Ordnung der Dinge.

So kommen wir zu folgendem Resultate. Wenn dem menschlichen Erkenntnißvermögen von Außen eine feste Schranke gesetzt wäre, wie durch eine Naturmacht, die sich schlechterdings nicht aufklären ließe, so wäre die Vernunft im totalen Schatten, so wäre die Erkenntniß überhaupt unmöglich, und es gäbe kein einziges klares und sicheres Urtheil. Wenn innerhalb des menschlichen Bewußtseins die Vorstellungskräfte sich so ablösen, daß der gesetzmäßig denkende Verstand Platz machen muß der ungebundenen und regellosen Phantasie, so ist die philosophirende Vernunft unfähig oder noch nicht stark genug, um sicher fortzuschreiten und ihre wahre Form zu erreichen. Die wahre Form mithin der philosophischen Erkenntniß ist die vollständige und klare Einsicht in den Weltzusammenhang. Diese Einsicht ist rationell, weil sie lediglich durch die Vernunft bewirkt wird; sie ist absolut, weil sie weder von Außen beschränkt, noch von Innen getrübt und beeinträchtigt werden darf durch unklare Vorstellungen. Darum ist ihrem Begriffe nach die Philosophie absoluter Rationalismus oder System der reinen Vernunft: jedes philosophische System sucht diese Bestimmung zu erreichen; je rationeller und umfassender es ist, um so mehr realisirt es die Gattung der Philosophie; je weniger es mit diesem Begriff übereinstimmt, um so mehr widerspricht ein philosophisches System sich selbst. Dieser einfache Satz läßt sich an jedem geschichtlichen Systeme thatsächlich beweisen. Ihrer Gattung nach ist die Philosophie absoluter Rationalismus. Diese generelle Beschaffenheit darf daher nicht als die spezifische Eigenthümlichkeit bestimmter Systeme angesehen werden, als ob

es in der Philosophie eben so gut irrationelle als rationelle Systeme geben könnte.

Es giebt keine irrationelle Systeme. Denn man könnte darunter nur solche verstehen, welche entweder die rationelle Erkenntniß bestreiten oder eine irrationelle Erkenntniß behaupten. Was thun die ersten? Entweder sie bezweifeln aus logischen Gründen die Möglichkeit der Erkenntniß oder sie beschränken aus logischen Gründen deren absoluten Umfang, d. h. sie demonstriren auf rationelle Weise entweder die absolute oder die relative Unmöglichkeit der Erkenntniß: so bilden sie entweder die rationelle Skepsis oder die rationelle Kritik. In beiden Fällen sind sie ihrer Form nach absoluter Rationalismus, denn ihre Urtheile beruhen auf rein logischen Gründen und geben sich als kategorische und universelle Theorien, auch wenn sie ihrem definitiven Inhalte nach die Erkenntniß der Dinge selbst entweder ganz oder zum Theil in Abrede stellen. Das ist ein Widerspruch, den diese Systeme an ihrem Orte verantworten mögen, und den wir hier nicht weiter bemerken, denn wir beziehen uns nur auf ihre Form, und ihrer Form nach sind die skeptischen und kritischen Systeme, die Philosophien von Hume und Kant, logisch bestimmte Untersuchungen und rein rationelle Erkenntnisse. Also bleiben uns als irrationelle Systeme nur jene anderen übrig, die eine irrationelle Erkenntniß behaupten. Das sind solche, die aus gemüthlichem Bedürfnisse mit einem anderen Geistesvermögen als der logischen Vernunft philosophiren wollen, entweder mit dem Gefühl oder mit der Phantasie; aber was bedeuten solche Gefühlsphilosophien, solche phantasirende Systeme? Sie können ihrer Natur nach nie Systeme sein, sondern nur in divinatorischen Erregungen oder mythischen Anschauungen bestehen, die vielleicht von einem großen und bedeutenden Inhalte bewegt sind, denen aber die Kraft fehlt, ihren Inhalt logisch aufzuklären und in die sichere Form der Vernunftwahrheit zu fassen. In Ansehung

ihrer Form sind jene sogenannten Systeme immer unfähig und mangelhaft, und man darf sich über diese Schwäche nicht verblenden lassen durch die tiefsinnigen Instincte oder die ästhetischen Eigenschaften, wodurch Philosophien der Art eine geheimnißvolle Anziehung ausüben mögen. Die Mystik des Gefühls und der Phantasie ist in der Wissenschaft immer eine Unfähigkeit, denn sie erlaubt niemals eine systematische Verfassung. Jede wahre und gehaltvolle Mystik, die, beiläufig gesagt, eine der seltensten Erscheinungen ist und nur unter ganz ungewöhnlichen Bedingungen entsteht, muß allemal durch Vernunftbegriffe erst nüchtern gemacht und aufgeklärt werden, wenn sie von dem Geiste der Philosophie empfangen werden soll als ein fruchtbares Element. Die Geschichte gehorcht diesem nothwendigen Bildungsgesetze, indem sie die phantasirenden Systeme und Gefühlsphilosophien immer durch streng logische Systeme ablöst und bemeistert: das ist das Schicksal der platonischen Phantasie, des jacobischen Gefühls, der schellingschen Anschauung gewesen. Jene irrationellen Systeme daher, wenn man sie genau beleuchtet, sind entweder nicht irrationell oder nicht systematisch. Entweder sind sie skeptisch und kritisch oder sie sind mystisch. Aber Skepsis und Kritik sind immer rationell, und die Mystik ist nie systematisch: darum giebt es im wahren Verstande des Wortes keine irrationellen Systeme.

Philosophie und Vernunftsystem oder Rationalismus sind identisch. Was ist Rationalismus? Reine Vernunfterkenntniß, worin keine unbekannte Größe vorkommt, weder ein undurchsichtiges Object, welches die Vernunft verdunkeln, noch unklare Vorstellungen, welche das begreifende Denken trüben und einschränken würden. Außer dem erkannten Wesen darf es kein Wesen mehr geben, das irgendwo in einem verschleierten Asyle existirte; außer den klaren Begriffen darf es kein Erkenntnißvermögen mehr geben, daß irgendwo in einem Labyrinthe des

menschlichen Geistes verborgen wäre. Wenn aber das erkannte Wesen Nichts außer sich hat, so ist es vollkommen oder absolut. Wenn die Erkenntniß nur in klaren Begriffen besteht und in rationeller Weise verfaßt ist, so bildet das absolute Wesen das helle Object der denkenden Vernunft, und es bedarf weder dunkler Gefühle noch geheimnißvoller Phantasien, um diesen Begriff zu ergänzen und auszuführen. Das absolute Wesen ist das göttliche: also ist der Rationalismus im universellen Sinne des Worts die Erkenntniß Gottes. Aber ist Gott erkennbar, so muß er mit der Welt in klarem Zusammenhange stehen, und da überhaupt der Zusammenhang in den Dingen nur einer sein kann, so muß das Verhältniß von Gott und Welt als der absolute Zusammenhang der Dinge oder als die einmüthige Weltordnung begriffen werden. Der erkannte Gott kann nichts Anderes sein als die absolute Einheit der Dinge. Im Geiste des Rationalismus, der den erkennbaren Gott zu seinem Principe hat, muß daher die Gleichung behauptet werden zwischen Gott und Weltordnung. Wie sollen wir diese Gleichung anders bezeichnen, als indem wir ihre beiden Begriffe in den einen Ausdruck Pantheismus zusammenfassen? Man prüfe mit einiger Ruhe und, wenn es möglich ist, ohne böswillige Prävention folgende Sätze, bevor man uns mit übereilter Hitze einen Ausdruck vorwirft, den wir nicht gemacht haben, und dessen wahre Bedeutung wir an diesem Orte erklären müssen, weil uns der Gegenstand selbst dazu nöthigt. Entweder giebt es überhaupt keine Philosophie, oder sie bildet die universelle Erkenntniß der Dinge. Ist nicht die universelle Erkenntniß nothwendig der Begriff des universellen Wesens? Ist nicht das universelle Wesen zugleich das absolute oder göttliche? Und die Erkenntniß der Dinge, ist sie nicht nothwendig die begriffene Weltordnung? Also die Philosophie, weil sie die universelle Erkenntniß der Dinge ausmacht, bildet zugleich die Erkenntniß des göttlichen

Wesens und der Weltordnung oder die vernunftgemäße Gleichung dieser beiden Begriffe.

Darum ist ihrer Gattung nach die Philosophie Pantheismus, denn sie sucht und bildet die reine Vernunfterkenntniß. Das Wort Pantheismus erklärt nur, daß die Ordnung der Dinge ausgemacht wird von dem göttlichen Wesen, und mit dieser Gleichung wird Nichts behauptet, als die Einheit der Welt und die Erkennbarkeit Gottes. Daß die Gottheit eine absolute und ewige Ordnung bildet, das ist der einfache und alleinige Sinn des Pantheismus, und ich kann mir nicht vorstellen, daß diesem Gedanken irgend welches religiöse oder philosophische Bewußtsein ernstlich widersprechen sollte. Denn eine göttliche Ordnung der Dinge existirt doch wohl für die Religion nicht weniger, als für die Metaphysik, und nur darin möchte sich eine dogmatische Differenz finden, daß bei der einen jene Ordnung vielleicht für unerkennbar, bei der andern dagegen nothwendig für erkennbar gilt. Aber das wahrhaft religiöse Gemüth, welches das Ewige mit dem Zeitlichen unmittelbar verknüpft und mitten in der Endlichkeit sich eines weiß mit dem Unendlichen, sollte es nicht auf das innigste vertraut sein mit dem Gedanken der einmüthigen Welt? Schleiermacher kannte das große Geheimniß der Frömmigkeit und erklärte im Namen der Religion genau dasselbe, was wir im Namen der Philosophie behauptet haben: „Wer aber einen Unterschied macht zwischen dieser und jener Welt, bethört sich selbst; Alle wenigstens, welche Religion haben, kennen nur Eine.“* Diese eine Welt, welche das andächtige Gemüth empfindet, galt dem Redner über Religion als der Ausdruck des göttlichen Wesens, und es ist ihm dabei wahrlich nicht in den Sinn gekommen, das ewige Universum durch irgend einen Welt-

* Schleiermacher, Reden über die Religion. Ausgabe 3. S. 34.

theil oder die Religion durch das gewöhnliche Weltleben zu erschöpfen. Darin stimmen Religion und Philosophie überein, daß beide auf die absolute Einheit der Dinge gerichtet sind und den Zustand der Trennung aufzuheben suchen, worin der Mensch sich absondert von den Dingen und die Welt sich absondert von Gott. Darin mögen sich beide unterscheiden, daß die Religion im Gefühle vollbringt, was die Philosophie begreifend ausführt, daß jene im Gemüthe erfährt, was diese durch den Gedanken erkennt, daß die göttliche Einheit der Dinge in der Religion erscheint als ein lebendiges Individuum, in der Philosophie dagegen als ein logisches System. Aber der Genius der Versöhnung und Einheit ist in beiden derselbe, und das entgegengesetzte Princip der Entzweiung und des Dualismus, ob es in der Form des unversöhnten Gefühls oder in der des unklaren Denkens auftritt, ist niemals der wahre und naturgemäße Zustand, sondern stets ein Durchgangspunkt oder ein zu lösendes Problem sowohl des religiösen als des philosophischen Geistes.

Wenn nun die Philosophie in ihrer wahren und generellen Verfassung nie Dualismus sein kann, was bleibt ihr übrig, als der Begriff der einmüthigen Weltordnung? Weiß man für diesen Begriff einen andern Ausdruck, so möge man ihn brauchen, und wenn er treffender ist, so sind wir bereit, ihn anzunehmen. In unserem Verstande bedeutet der Pantheismus nur das Gegentheil des Dualismus. Weil nämlich in der Trennung von Gott und Welt der Dualismus der Dinge gleichsam auf das höchste gestiegen ist, darum bezeichnen wir sein Gegentheil, indem wir jene beiden Begriffe in einen zusammenfassen und diese Einheit dem Göttlichen gleichsetzen. Und weil die Erkenntniß vermöge ihrer Natur dem Dualismus entgegenstrebt, darum gilt sie uns für dessen Gegentheil oder für Pantheismus. Das ist die generelle Bestimmung der Philosophie,

nicht etwa der specifische Charakter eines ihrer Systeme. Wenn man sich diese einfache Grundanschauung klar gemacht hat, so ist es unmöglich, daß wir noch ferner unrichtig aufgefaßt werden. Denn der alleinige Sinn, den wir mit dem Worte Pantheismus verbinden, ist so allgemein und umfassend, daß er nothwendig widerspruchlos sein muß. Was ist Gott? Auf diese Frage antwortet die Philosophie oder die rationelle Weltbetrachtung in ihrem obersten Satze: er ist eine ewige Ordnung. Aus rationellen Gründen wird sich Niemand diesem Begriffe widersetzen: ob man aus gemüthlichen Gründen etwas dagegen einwenden könnte? Wenn das menschliche Gemüth eine gemüthvolle Gottheit begehrt, so hat es die Vorstellung einer liebevollen Weltregierung, und was bildet die göttliche Providenz anderes als eine ewige Ordnung der Dinge? Daß Gott äqual ist einer ewigen Ordnung: diesen Sinn des Pantheismus theilt die Philosophie mit der Religion und das Gemüth mit dem Verstande. Jetzt erst entsteht die weitere Frage: was ist diese Ordnung? Worin besteht das göttliche Universum? Auf diese Frage antworten die bestimmten Systeme; in der Lösung dieses Problems trennen sich gemeiniglich Philosophie und Religion, Gemüth und Verstand; hier entzweien sich die Theorien, und daraus entspringen jene Widersprüche, die im Grunde nie den Pantheismus als solchen, sondern nur bestimmte und ausschließlich gefaßte Formen desselben berühren. Die Einen erklären den ewigen Zusammenhang der Dinge für eine rein natürliche, die Anderen für eine rein moralische Weltordnung; jenes System denkt sich die Welt als ein nothwendiges Product materieller Kräfte, dieses dagegen als die freie Schöpfung eines selbstbewußten und persönlichen Geistes. Bei diesem Streite der Systeme ergreifen wir selbst keine Partei, denn wir betrachten sie aus dem Standpunkte der Geschichte und überlassen dieser allein das endgültige Urtheil. Aber es giebt einen Satz, der vor dem Streite der Meinungen

besteht, und worin alle Systeme vermöge ihrer rationellen Verfassung übereinstimmen müssen: das ist jene Gleichung, welche das göttliche Wesen äqual setzt der ewigen Weltordnung. Dieser Satz charakterisirt kein System in seiner Eigenthümlichkeit, sondern die Philosophie selbst in ihrer Gattung; er begreift alle Philosophien in sich, ohne ihrer Mannigfaltigkeit Eintrag zu thun, denn er erlaubt ja für die bestimmten Begriffe der Weltordnung alle möglichen Werthe. Wir machen uns an einem Beispiele deutlich, um die Uebereinstimmung und zugleich die Verschiedenheit der Systeme innerhalb des Pantheismus zu erklären. Der erste Philosoph, den die Geschichte nennt, Thales, erkennt in den Welterscheinungen einen nothwendigen und einmüthigen Zusammenhang oder eine göttliche Ordnung: in diesem Sinne ist er Pantheist. Der letzte Philosoph, den die Geschichte noch nicht verlassen hat, Hegel, erkennt auch in den Dingen einen ewigen Zusammenhang oder eine göttliche Ordnung: in diesem Sinne ist er ebenfalls Pantheist. Aber welcher Abstand zwischen Thales und Hegel! In dem Geiste des ersten Philosophen erscheint die Weltordnung als die Metamorphose eines elementaren Stoffes: es ist das Wasser, das sich verwandelt. In dem Geiste des letzten Philosophen erscheint die Weltordnung als die Dialektik der göttlichen Vernunft: es ist der Geist, der sich entwickelt. So weit das Wasser vom Geiste verschieden ist, so groß ist die Differenz zwischen Thales und Hegel, zwischen der ersten und letzten Bildungsstufe des Pantheismus, und es hat nicht weniger als die ganze Geschichte der Philosophie dazu gehört, um in den Grundsätzen der Systeme aus dem Wasser Geist zu machen.

Es ist unmöglich, daß eine Erscheinung ihre Gattung verleugnet, aber es kann der Fall sein, daß sie die Anlage derselben nur mangelhaft ausführt und auf diese Weise den Typus der Gattung verkümmert. So wird kein philosophisches System

jenen ursprünglichen und generellen Charakter des Pantheismus völlig verlassen und gleichsam von seinem Genius abfallen können, aber es ist möglich, daß in manchen Systemen die Denkkraft noch nicht ausreicht, um das eingeborene Gesetz zu erfüllen und jenen Gedanken der Einheit zu vollenden. Solche Philosophien, die einen Begriff anstreben, den sie noch nicht erreichen können, und darum gewöhnlich die ersten Bildungen, die Jugendwerke eines philosophischen Zeitalters ausmachen, bleiben im Dualismus stehen und übergeben das ungelöste Problem dem reiferen Geiste, der ihnen nachfolgt. Diejenigen Erscheinungen, die ihr Vermögen rein auswirken und den klaren, unverkümmerten Ausdruck ihrer Gattung bilden, nennen wir classisch. Classisch daher sind solche Philosophien, die den Begriff der Einheit ausdenken und ein reines Vernunftsystem zu Stande bringen, worin die Gleichung zwischen dem göttlichen Wesen und der Weltordnung klar und bestimmt vollzogen ist. Zu diesen classischen Philosophien verhalten sich die dualistischen wie die Experimente zum Meisterstück, und es giebt immer nur sehr wenige Meisterstücke, während es sehr viele Experimente giebt.

Der Spinozismus ist das Meisterstück seines Zeitalters, die gelungene Philosophie, worum sich seit Cartesius die Systeme bemüht haben, und die als ein eminenter Typus den folgenden Systemen vorleuchtet. Diese Philosophie ist vollkommen klar, und da es in ihrem Reiche nirgends ein asylum ignorantiae giebt, so bedarf sie weder der Gefühle noch der Phantasie für den Cultus eines unbekannten Gottes. Sie ist der ausgeführte und vollendete Gedanke der Einheit: darum bildet sie ein reines Vernunftsystem, und aus diesem Grunde ist die Lehre Spinozas Pantheismus. Denn Philosophie, Rationalismus, Pantheismus sind identisch: die Philosophie sagt, es soll erkannt werden; der Rationalismus sagt, es kann nur durch Begriffe erkannt werden; der Pantheismus sagt, der

begriffene oder erkannte Gott ist eine ewige Ordnung. Damit stimmt der Spinozismus vollkommen überein. Weil er das Wesen Gottes zu erkennen sucht, darum ist er Philosophie; weil er diese Aufklärung durch das rationelle Vermögen der Vernunft und nicht durch die Phantasie vollzieht, oder weil es in seinem Verstande von Gott nur einen klaren Begriff, aber kein klares Bild giebt, darum ist er Rationalismus; weil er die Gottheit gleich setzt dem Wesen der Dinge und diese Gleichung als constantes Princip in allen seinen Begriffen festhält, darum ist er Pantheismus im eminenten Charakter.

So ist der Spinozismus nach seiner Gattung bestimmt: und in diesem Charakter des Pantheismus unterscheidet er sich von den anderen Systemen nur dem Grade, aber nicht dem Wesen nach; er übertrifft sie in Hinsicht der Klarheit, womit er den Gedanken der ewigen Einheit faßt, und in der Kraft, womit er diesen Gedanken vollendet. Damit haben wir den ersten, weitgreifenden Irrthum bloßgestellt, den man gewöhnlich in der Charakteristik des Spinozismus begeht. Man giebt nämlich den Pantheismus für dessen Eigenthümlichkeit aus, und auf diese Weise wird zur Species gemacht, was lediglich dem Genus angehört. Wenn ich von Spinozas Philosophie nur weiß, daß sie Pantheismus ist, so weiß ich davon eben so viel, als wenn ich von Spinoza selbst Nichts weiter erfahre, als daß er ein bedeutender Mensch war. Das ist eben so wenig eine Biographie des Philosophen, als das Wort Pantheismus eine Charakteristik seines Systems. Nur der oberste Satz des Spinozismus wird von jener Bestimmung getroffen, und das ganze übrige System, der eigentliche Genius Spinozas, findet darin keineswegs seinen treffenden Ausdruck. Deus sive substantia: so viel genügt von der Lehre Spinozas, um dieselbe als Pantheismus zu bestimmen. Genügt dieser Satz für das Verständniß des gesammten Systems? Was ist die Substanz, der das göttliche Wesen gleichkommt?

Ist diese Frage bereits beantwortet mit jener ersten und vieldeutigen Formel? Darf die Antwort auf diese Frage fehlen in einer gehaltvollen Definition der Lehre Spinozas? Erst indem die Substanz oder das Wesen der Dinge bestimmt wird, entscheidet sich der eigentliche Geist des Spinozismus, den die Charakteristik vollkommen ignorirt, wenn sie bei dem Worte Pantheismus stehen bleibt. Sie weiß also Nichts davon, daß Spinoza die Substanz als Natur und die Natur als reine Causalität begriffen hat? Erst in diesen Begriffen wird Spinoza er selbst; erst hier bildet sich jenes starre System, das einzig in seiner Art unter den übrigen dasteht und dem Charakter seines Urhebers die volle und ausschließende Eigenthümlichkeit giebt. In diesen Begriffen allein liegt der bestimmte Charakter und das Schicksal Spinozas. Wäre er nur ein oberflächlicher Pantheist im unbestimmten Sinne des Wortes gewesen und nicht jener schroffe, geometrische Sittenlehrer, der die menschlichen Gemüthsbewegungen in mathematische Formeln faßt, als ob es sich um Linien, Flächen, Körper handelte, so würde man Spinoza nicht wie „einen todten Hund" begraben haben!

Aber der Irrthum jener Charakteristik, die das Wesen des Spinozismus nur an der Oberfläche berührt, fällt auf den Pantheismus selbst zurück und verwirrt diesen Begriff in der äußersten Weise. Denn sie identificirt ihn ganz und gar mit der Lehre Spinozas, und nachdem sie eine solche schiefe Voraussetzung gemacht hat, so überträgt sie auf den Pantheismus ohne Umstände alle Eigenthümlichkeiten der spinozistischen Philosophie. Der ersten Verwirrung folgt unmittelbar die andere: nachdem der Geschlechtsname der Philosophie in den Taufnamen eines bestimmten Systems übergegangen oder die Gattung als Species genommen ist, so muß jetzt umgekehrt die Species für die Gattung, das bestimmte System für Pantheismus schlechtweg gelten, und alle besonderen Merkmale der Lehre Spinozas werden gleichsam auf

den Steckbrief des Pantheismus geschrieben. Dieser soll in seiner Grundanschauung das Vermögen der Freiheit und das System der Zwecke, das Selbstbewußtsein und die Persönlichkeit, den Unterschied des Guten und Bösen verneinen, und die spinozistische Philosophie sei in allen diesen Punkten das getreue Abbild des Pantheismus. Eine solche Confusion der Begriffe folgt aus der falschen und erschlichenen Annahme, daß Spinozismus und Pantheismus identisch seien. In Ansehung des Spinozismus ist diese Charakteristik zu weit, darum ist sie nichtssagend; in Ansehung des Pantheismus ist sie zu eng, darum wird sie zur Carricatur. Im Geheimen hat man sich vom Pantheismus eine begrifflose Vorstellung zurecht gemacht nach dem Vorbilde Spinozas, und öffentlich in den Lehrbüchern wird das umgekehrte Verhältniß zur Schau getragen: der Pantheismus, mit jenen Merkmalen versehen, wird als Original ausgestellt, und die Lehre Spinozas charakterisirt als dessen wohlgetroffene Copie. Was wir über das Verhältniß von Philosophie und Pantheismus früher gesagt und an dieser Stelle mit Beziehung auf Spinoza wiederholt haben, stimmt vollkommen überein mit einem alten Geschichtschreiber der Philosophie, der mit chronikalischer Unbefangenheit urtheilt, und den Niemand um dieser Ansicht willen verfolgt hat. Buhle nämlich erklärt, nachdem er die Lehre Spinozas vorgetragen: „Es wäre eine sehr unhistorische und zugleich sehr unphilosophische Behauptung, wenn man sagen wollte, daß Spinoza der Urheber des Pantheismus überhaupt gewesen sei; vielmehr verlieren sich die Spuren dieses Systems in entfernteren und näheren Approximationen in die ältesten Zeiten der Philosophie; und nicht nur die neuere Speculation, sondern auch die philosophische Muse des Alterthums hat mehr als einmal unter verschiedenen Formen den Pantheismus aufgestellt. Es scheint in der Natur der dogmatisch philosophirenden Vernunft zu liegen, daß sie, wenn sie consequent

verfährt, am Ende auf Pantheismus hinauskommt. Nur hat kein Philosoph dieses Resultat mit der Klarheit und Bündigkeit entwickelt, wie Spinoza.“ *

2. Naturalismus oder System der reinen Natur.

Was ist der Spinozismus in specie? Wenn das allgemeine Wesen dieser Philosophie darin bestand, daß der Gottesbegriff rein rationell gefaßt und durchgeführt oder der ewigen und nothwendigen Weltordnung gleich gesetzt wurde, so werden wir in dem Weltbegriffe den näher bestimmten Charakter des Spinozismus suchen müssen, das erste Kriterium, worin sich dieses System von anderen unterscheidet. Die Gottheit ist gleich dem absoluten Wesen der Dinge oder der Weltordnung: das bedeutete die Formel Deus sive substantia. Worin besteht nun die Weltordnung? Mit welchem Principe erschöpft die Lehre Spinozas das Wesen der Dinge? Das muß sich aus dem bestimmten Verhältnisse erklären, das zu der Substanz die menschliche Vernunft einnimmt. Die Substanz oder das Wesen der Dinge ist die gegebene, von dem menschlichen Geiste vollkommen unabhängige Wahrheit, welche von uns nur erkannt werden kann und zugleich nothwendig erkannt werden muß. Sie ist mithin nur ein Object der Erkenntniß, aber kein Problem des Willens, oder sie ist ein rein natürliches, aber kein moralisches Object, denn die moralischen Objecte gebe ich mir selbst, die natürlichen dagegen sind mir gegeben; jene werden durch mich bestimmt, während das entgegengesetzte Verhältniß bei diesen stattfindet. Alles aber, was den Charakter des Gegebenen hat und von uns nicht modificirt, sondern nur begriffen werden kann, sind naturgesetzliche Bestimmungen. Darum muß

* J. G. Buhle, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie. VI. 2. Seite 748. 49. § 1013. Vgl. oben Seite 214—220.

Spinoza die Substanz oder das Wesen der Dinge als eine rein naturgesetzliche Ordnung darstellen, und wenn der erste Satz seines Systems substantia sive Deus hieß, so muß der zweite Deus sive natura lauten. Substantia sive Deus, sagte der Pantheist Spinoza. Deus sive natura, sagt der Naturalist Spinoza. Naturalismus nämlich ist jede Philosophie, welche die Naturgesetze nicht aus der menschlichen Vernunft, sondern die menschliche Vernunft aus den Naturgesetzen erklärt: deren Princip nicht der Mensch, sondern das Wesen der Dinge ist, welches unabhängig von dem menschlichen Verstande existirt und dem Geiste vorausgeht als die ewige, gesetzgebende Substanz. Diese Substanz, vermöge deren alle Dinge sind, was ist sie anders als Macht? Was kann die erkennbare Macht anders sein als Natur? Man denke sich im Sinne der spinozistischen Philosophie das Wesen der Dinge vollkommen unabhängig vom Menschen, und zugleich stelle man sich vor, daß dieses auswärtige Wesen vollkommen erkennbar sei, also nicht etwa in einem asylum ignorantiae, sondern im wirklichen Zusammenhange mit dem Menschen existire, so leuchtet ein, daß nur durch den Begriff der Natur jene Substanz definirt werden könne. Denn das auswärtige Wesen, das ich erkenne, das zugleich meine Macht und mein Object bildet, ist allein die Natur. Die Natur war der verborgene Sinn des cartesianischen Gottes, sie ist der offen erklärte des spinozistischen: Gott ist die Weltordnung, und die Weltordnung ist naturgesetzlich. Damit ist noch nicht gesagt, worin die Naturgesetze selbst bestehen, oder welches Gesetz den natürlichen Zusammenhang der Dinge bildet. Wir verstehen zunächst unter Natur überhaupt die Weltgesetze, die wir erkennen, aber nicht geben, die wir befolgen und verstehen, aber nicht machen: eine nothwendige und vernunftgemäße Gesetzgebung, die das Weltall ordnet und in keinem einzelnen Wesen eine besondere Schöpferkraft weder braucht noch zuläßt.

Der Spinozismus ist das System der reinen Natur, d. h. er begreift die Weltordnung als ein gegebenes Ganzes, das von Ewigkeit her in derselben Gesetzmäßigkeit besteht: er erklärt mithin alle Dinge, die sind, und alle Kräfte, die wirken, die geistigen eben so wie die materiellen, als gegebene und natürliche Thatsachen. In der Lehre Spinozas ist Alles Natur: die Substanz ist die unendliche Natur oder die ursprüngliche und einmüthige Naturmacht, die Attribute sind die ewigen Naturkräfte, die einzelnen Dinge sind die vorübergehenden Naturerscheinungen, die Geister sind die denkenden, die Körper die ausgedehnten Dinge. Wenn daher der Geist mehr ist, wir setzen den Fall, als eine bloße Naturerscheinung, so kann Spinoza den Geist nicht begreifen. Wenn die Erkenntniß mehr ist, als eine natürliche Kraftäußerung oder ein nothwendiger Naturact, so ist Spinozas Philosophie außer Stande, die Erkenntniß zu erklären. Giebt es im menschlichen Wesen ein originales und universelles Weltvermögen, die schöpferische Kraft des Selbstbewußtseins und der Freiheit, so überschreiten diese Kräfte die natürlich gegebene Ordnung der Dinge, sie können daher vom Naturalismus nicht verstanden und müssen folglich von Spinoza verneint werden. Also nicht der Pantheismus, sondern der Naturalismus verneint das Selbstbewußtsein, die Persönlichkeit, die Freiheit. Nicht als Pantheist, sondern als Naturalist mußte Spinoza diese Begriffe, die mit der naturgesetzlichen Ordnung nicht übereinstimmen, als confuse Vorstellungen der Imagination betrachten. Denn was sich aus den gegebenen Naturgesetzen nicht erklären läßt, erscheint ihm nothwendig als verworren. Sobald man die Natur zum Principe der Dinge macht, sei es als Stoff oder als Kraft oder als Gesetz, so ist es unmöglich, den freien Geist und seine Schöpfungen zu begreifen, und so lange die Philosophie naturalistisch verfaßt war, hat sie niemals vermocht, den Geist zu erklären: entweder

sie verneinte ihn als eine Unwahrheit, oder sie ahnte ihn nur als ein geheimnißvolles Wesen.

Nun ist bis zur kantischen Epoche die gesammte Philosophie naturalistisch gewesen, und man darf sich durch die Ausdrücke, welche sie braucht, nicht irre machen lassen über den Sinn und Werth ihrer Gedanken. Kein System vor Kant hat den Geist begriffen, obwohl sie viel von ihm geredet haben. Denn das Wesen des Geistes ist die selbstbewußte und schöpferische Vernunft, dagegen das Object aller Philosophien vor Kant ist die gegebene und ausgemachte Vernunft einer vorhandenen Weltordnung; sie suchen nur die Substanz oder das Wesen der Dinge und so entdecken sie nie den Geist oder die Schöpfung derselben. Das Alterthum hat den Geist nicht begriffen, sondern nur empfunden wie ein dämonisches Wesen, und der Meister dieser Philosophie, Aristoteles, bekannte mit nüchterner Klarheit, daß die schöpferische Vernunft, der νοῦς ποιητικός, auf eine unbegreifliche Weise mit der menschlichen Seele verbunden sei. Die dogmatische Philosophie hat den Geist nicht begriffen, sondern vorausgesetzt als ein unbewiesenes Princip, und der Meister dieser Philosophie, Spinoza, erklärte die schöpferische Freiheit für ein Trugbild der menschlichen Phantasie.

Darin stimmt Spinoza mit Aristoteles überein, daß beide die Weltordnung im Geiste des Naturalismus erklären, daß sie sich die Dinge verknüpft denken in einem natürlichen Zusammenhange, daß in diesem Zusammenhange der Mensch nur gelten kann als ein Ding unter Dingen, daß mithin von beiden der Geist begriffen werden muß als eine denkende Naturerscheinung, nicht als das schöpferische Weltprincip. Das Denken gilt in beiden Systemen als eine Kraft, die nothwendig mit der Materie verbunden ist. Daraus folgt, was den Begriff des Geistes oder der Seele betrifft, daß Aristoteles und Spinoza in diesen Hauptpunkten der Psychologie zusammentreffen: es giebt keine Geister

ohne Körper, und diesem Körper kann nur dieser Geist angehören.

Worin unterscheiden sich Beide, wenn sie den Begriff des Naturalismus gemein haben und das Ewige als eine gegebene und naturgesetzliche Ordnung auffassen?

3. Dogmatismus oder System der reinen Causalität.

Wie begreift Spinoza das Naturgesetz des Universums, oder in welcher Form denkt er den Zusammenhang aller Dinge? Denn nur in diesem Punkte läßt sich zwischen dem Spinozismus und den anderen naturalistischen Systemen das unterscheidende Kriterium entdecken. Hier vollendet sich die Charakteristik, indem wir direct auf Spinozas ausschließende Eigenthümlichkeit eingehen. Um diese Frage zu lösen, müssen wir auf das ursprüngliche Verhältniß zurückkommen, welches im Spinozismus die menschliche Vernunft zu dem Wesen der Dinge einnimmt. Das Erste war, daß sie jenes Wesen umfaßte oder vollkommen begriff und aufklärte: dieses Verhältniß exponirte sich im Charakter des Rationalismus. Das Zweite war, daß die Substanz betrachtet wurde als eine gegebene Ordnung: dieses Verhältniß exponirte sich als Naturalismus. Das Dritte ist, daß die philosophirende Vernunft jede unmittelbare und innere Beziehung der göttlichen Naturmacht zu dem menschlichen Wesen aufhebt, daß sie die menschlichen Erkenntnißvermögen für den Begriff der Substanz voraussetzt, aber mit dem Wesen derselben in keiner Weise verbindet: dieses Verhältniß exponirt sich in dem Charakter des Dogmatismus. Was bedeutet Dogmatismus? Das Wesen der Dinge soll erkannt werden in seiner Reinheit, ohne jede Beziehung auf ein Anderes, nicht vermischt mit irgend einer fremden und äußerlich hinzugefügten Bestimmung. Die Substanz ist an sich vollkommen bestimmt; es giebt in ihrem Wesen nur erfüllte und definitive Gesetze, aber keine Probleme oder Anlagen,

die erst erfüllt oder realisirt werden müßten. Die göttliche Naturmacht handelt nicht in der beschränkten Weise der menschlichen Geisteskräfte; sie ist ohne Verstand und Willen, sie trägt sich nicht mit Plänen oder Ideen: sie wirkt daher nur nach Gründen, aber nicht nach Zwecken.

Man begreife, daß auf dem Standpunkte des reinen Dogmatismus kein anderer Gottesbegriff möglich ist. Denn das Object des Dogmatismus ist die Natur an sich ohne Beziehung zum Menschen, die geist- und gemüthlose Natur, das kalte Wesen, das nur die Kraft hat, den Menschen zu erzeugen, aber keinen Verstand, um ihn zu bezwecken, und kein Herz, um ihn zu lieben. Wenn man das Wesen der Natur ganz abstract faßt, so daß jede Beziehung zum Menschen aufgehoben, und also im Grunde der Dinge keine Anlage oder ursprüngliche Bestimmung zur Humanität enthalten ist, so müssen nothwendig alle zweckthätigen Vermögen, alle typischen Kräfte verneint werden. Das ist der Unterschied zwischen Aristoteles und Spinoza. Für Beide sind die Dinge nothwendige und naturgemäße Bildungen, aber das wirkende Princip ist bei Aristoteles der Zweck, bei Spinoza dagegen die Causalität: dort ist die Energie der Natur typische Kraft, die das Formlose gestaltet, das Todte belebt, das Lebendige beseelt, den menschlichen Körper begeistet und sich auf diese Weise fortentwickelt zum klaren Denkvermögen; hier ist die Energie der Natur mechanische Kraft, die nie zum Denken kommen würde, wenn sie nicht schon von Ewigkeit her immer gedacht hätte. Nach Aristoteles sind alle Dinge natürliche Entelechien, nach Spinoza dagegen natürliche Effecte.

Das Weltprincip der reinen Causalität ist der dogmatischen Philosophie eigenthümlich, und der folgerichtige Dogmatismus ist allein in der Lehre Spinozas vollendet. Nur einmal in der Welt ist das System der reinen Causalität mit solcher Klarheit gefaßt, mit solcher geometrischen

Festigkeit ausgeführt worden: daher besteht in diesem Gedanken die Einzigkeit Spinozas. Denn die classische Philosophie des Alterthums und die christliche Theologie des Mittelalters hatten in ihren Systemen den Menschen vor Augen, und sie vermochten es nicht, von der Natur oder von Gott vollkommen den menschlichen Geist zu abstrahiren: jene dachte sich den Menschen als Zweck der Natur, diese als Zweck der göttlichen Vorsehung; Cartesius, der Gründer der dogmatischen Philosophie, suchte den Begriff der reinen Causalität, aber er konnte ihn nicht ausdenken und überlieferte zuletzt den unfertigen Begriff der scholastischen Theologie; Leibnitz, der das System der neuern Weltanschauung unmittelbar nach Spinoza fortbildet, befindet sich bereits auf dem Uebergange aus der dogmatischen zur kritischen Philosophie, er führt den Zweckbegriff von Neuem in die Philosophie ein und giebt ihm neben der Causalität die gleiche Bedeutung in der Erklärung der Dinge; Kant, der Gründer der kritischen Philosophie, erhebt den Zweckbegriff zum Princip der moralischen Weltordnung; Fichte macht die moralische Weltordnung zum Princip der natürlichen; die Identitätsphilosophen endlich lösen den Widerstreit der beiden Principien, indem sie den schöpferischen Geist zugleich als Grund und Zweck des gesammten Universums begreifen.*

So ist unter allen Philosophen Spinoza der einzige, der den Zweckbegriff vollkommen verneint. Er ist der eminente und classische Verstand der dogmatischen Philosophie, weil er das System der Causalität, das in der Anlage des dogmatischen Geistes begründet ist, erfüllt und behauptet im Unterschiede von Cartesius, der dieses System der reinen Causalität nicht erreicht, weil ihn noch scholastische Vorstellungen zurückhalten; im Unterschiede von Leibnitz, der den strengen Charakter der Causa-

* K. Fischer, Logik und Metaphysik, § 99.

litätsphilosophie überschreitet, weil er bereits dem kritischen Geiste zustrebt. Das ist Spinozas ausschließende und grandiose Eigenthümlichkeit: er ist der einzige Philosoph und vielleicht der einzige Mensch gewesen, der in seinen Begriffen dem antiken, scholastischen und humanistischen Geiste vollkommen fremd war. Er folgte dem nothwendigen Gange seiner Gedanken, so weit ihn derselbe auch entfernte von der breiten und ausgetretenen Heerstraße der Systeme. Wer sollte sich noch wundern, daß dieser Philosoph einsam und verlassen gelebt hat?*

In Spinozas Lehre ist Alles Causalität: die Substanz ist Ursache, die Attribute sind Kräfte, die Dinge sind Wirkungen. Wenn aber die Causalität das alleinige Weltprincip bildet, so müssen die Zwecke überhaupt verneint werden, sowohl in den Dingen als in den Handlungen; also giebt es keine ästhetische und moralische Ideale, weder Schönes noch Häßliches, weder Gutes noch Böses. Welches Princip entscheidet nun diese Verneinung der Moralbegriffe? Etwa der Pantheismus, dem man sie gewöhnlich anrechnet, oder der Naturalismus, dem man sie vielleicht eher zuschreiben könnte? Aber der Pantheismus schließt die Freiheit oder deren moralische Unterschiede nicht aus: das beweisen die Systeme der Schelling und Hegel. Und der Naturalismus schließt die Zweckbestimmung, die ästhetischen und sittlichen Ideale nicht aus: das beweisen die Systeme der Aristoteles und Leibniz. Der Grund, warum Spinoza die Moralbegriffe des Guten und Bösen für leere Imaginationen erklärt, liegt nicht darin, daß er Gott gleich setzt der Weltordnung, auch nicht darin, daß er die Weltordnung gleich setzt der Natur, sondern darin, daß er die Natur gleich setzt der Causalität.

Damit möge der Charakter dieses Systems aufgeklärt und die Aufgabe gelöst sein, die wir uns vorgenommen hatten, denn

* S. oben Vorlesung 15, Seite 243.

der Begriff des Spinozismus ist in allen seinen Momenten dargestellt und mit der Spitze der singularen Eigenthümlichkeit vollendet worden. Wir fassen die Summe der ganzen Charakteristik in einen kurzen und endgültigen Ausdruck: der Gott Spinozas oder das einmüthige Princip seiner Philosophie ist die immanente Causalität aller Dinge. Wäre dieser Gott nicht Causalität, so wäre der Spinozismus kein dogmatisches System. Wäre diese Causalität nicht immanent, so wäre das System Spinozas nicht rationell. Denn die Ursache der Dinge jenseits der Welt ist verborgen und unbegreiflich, wie der Gott des Cartesius. Dieser Vorstellung gegenüber können wir dem Genius Spinozas jenes göthe'sche Wort eingeben, womit der Dichter seine poetische Gedanken über „Gott und Welt" einleitet:

> Was wär' ein Gott, der nur von außen stieße,
> Im Kreis das All am Finger laufen ließe!
> Ihm ziemt's, die Welt im Innern zu bewegen,
> Natur in sich, sich in Natur zu hegen,
> So daß was in ihm lebt und webt und ist,
> Nie seine Kraft, nie seinen Geist vermißt.

Dreißigste Vorlesung.

Die Kritik des Spinozismus.

1) Der Antispinozismus oder die äußeren Widersprüche gegen die Lehre Spinozas. 2) Der innere Widerspruch oder die ursprüngliche Antinomie des Systems. 3) Die Lösung dieses Widerspruchs. Makrokosmus und Mikrokosmus.

Was ist die Lehre Spinozas an sich? Diese Frage haben wir beantwortet durch die Darstellung und Charakteristik dieser Philosophie. Jetzt erst, nachdem die Quaestio facti geschlossen und die Sache, wie man zu sagen pflegt, spruchreif geworden ist, läßt sich die letzte Frage aufwerfen: Was ist die Lehre Spinozas für uns? Ist sie für uns nur der fremde Charakter, den wir mit Selbstverleugnung dargestellt haben oder die endgültige Wahrheit selbst, die wir mit Ueberzeugung festhalten? Und wenn wir nicht mit dem Systeme übereinstimmen, welchen Grund haben wir, davon abzuweichen? Denn das wissenschaftliche Urtheil darf nicht durch Launen, sondern nur durch Gründe bestimmt werden, und die objective Beschaffenheit der Sache selbst bildet allein das maßgebende Princip wissenschaftlicher Gründe.

Wir werden den Spinozismus beurtheilen nach jenem objectiven Charakter, den die vorigen Untersuchungen dargethan und festgestellt haben. Er ist das System der reinen Causalität: so begreifen wir das einfache und bündige Resultat unserer ausführlichen Darstellung. Aus diesem einen Gedanken, wenn man ihn

vollkommen durchdringt, läßt sich das gesammte System in allen seinen Sätzen ableiten und in seinen Lücken ergänzen: nur aus diesem Gesichtspunkte kann die Lehre Spinozas so erklärt werden, daß in der That nicht eine Zeile der Ethik dunkel bleibt. Ohne Zweifel war die absolute Causalität oder das Weltprincip der wirkenden Ursache in Spinozas eigenem Geiste der erste Begriff; offenbar ist in dem Genius dieses Begriffs das ganze System gedacht und in der Methode desselben dargestellt worden. Der Gedanke der Causalität bildet die Quelle des Spinozismus, gleichsam das Gewissen dieser Philosophie, welches mit derselben Sicherheit sowohl deren positive als negative Entscheidungen leitet: die folgenden Begriffe, die sich nothwendig aus jenem Grundsatz ergeben, müssen als secundäre Eigenthümlichkeiten des Systems, nicht als dessen primitive Ausgangspunkte angesehen werden. So ist die Identität von Denken und Ausdehnung wohl eine charakteristische aber keineswegs die ursprüngliche Eigenthümlichkeit des Spinozismus, sie bildet einen Folgesatz der Causalität, und es wird im Sinne Spinozas nicht erlaubt sein, die Sache umzukehren und die Causalität abzuleiten aus dem Verhältnisse der Attribute, als ob hier der ursprüngliche Gedanke des Systems enthalten wäre. Denn die Causalität ist eine ursprüngliche Definition, und das Verhältniß der Attribute ist ein abgeleiteter Lehrsatz. Die Definition der Causalität ist das erste Wort, welches die Ethik ausspricht, das Verhältniß der Attribute folgt erst in den späteren Sätzen. Und es begreift sich leicht, wenn im Princip das Weltgesetz der Causalität feststeht, daß die ursprünglichen Weltkräfte oder Attribute zugleich einmüthig und von einander unabhängig wirken müssen. Wären sie nicht einmüthig, so gäbe es keinen wirklichen Weltzusammenhang, keine absolute Einheit der Dinge, also auch kein rationelles Princip. Wo bliebe die Philosophie? Wären sie nicht unabhängig, so wäre ein Attribut die Folge des andern, so müßte

entweder die Ausdehnung aus dem Denken oder umgekehrt das Denken aus der Materie hervorgehen, dann wäre der Geist entweder der Grund oder die Folge des Körpers. Wenn das Denken von der Materie hervorgebracht wird, so muß es offenbar in der Materie präformirt sein, und ebenso muß die ausgedehnte Substanz im Denken präformirt oder idealiter enthalten sein, wenn sie daraus entspringt. Aber jede Präformation ist ein Object, das erst als Anlage existirt und als Wirklichkeit existiren soll, also eine zu realisirende Bestimmung oder eine zu lösende Aufgabe. Alle Dinge, welche nicht sind, sondern sein sollen, erklären sich als Zwecke, entweder als natürliche Anlagen oder als bewußte Ideen, entweder als bewußtlose Absichten der Natur oder als ausgedachte Pläne des Verstandes. Wenn daher die verschiedenen Attribute in einem unmittelbaren Nexus verknüpft wären, so daß aus dem einen das andere hervorginge, so müßte man diesen Zusammenhang nothwendig durch den Zweckbegriff denken. Wo bliebe die reine Causalität?

Wir sind diesem Punkte unser aufmerksames Interesse schuldig, denn seit dem scharfsinnigen Vortrage Trendelenburgs „über Spinozas Grundgedanken und dessen Erfolg" läßt sich die Streitfrage denken, ob die Causalität oder das Verhältniß der Attribute die ursprüngliche Eigenthümlichkeit im Spinozismus ausmacht.* In jener Abhandlung nämlich wird das Verhältniß der Attribute an die Spitze des Systems gestellt, die ursprüngliche Einheit von Denken und Ausdehnung gilt als das originelle Princip, worin sich diese Philosophie von den anderen unterscheidet, und von hier aus wird das gesammte System in seinen Haupttheilen beleuchtet. So nimmt der Gedankengang des Spinozismus folgende Wen-

* Ueber Spinozas Grundgedanken und dessen Erfolg, vorgetragen in der Königlichen Akademie der Wissenschaften von Adolf Trendelenburg.

dung: zuerst wird die Identität von Denken und Ausdehnung behauptet, und dann wird gezeigt, daß innerhalb derselben die beiden Attribute unabhängig von einander wirken. Daraus folgt, daß weder das Denken die Ausdehnung noch umgekehrt diese das Denken begründen könne. Wenn die körperlichen Dinge durch Ideen erzeugt wären, so müßten sie zweckmäßig gebildet sein und das System ihrer Erklärung wäre die Teleologie. Wenn das Denken durch die Materie erzeugt wäre, so müßte der Geist ein körperlicher Effect sein und die Betrachtungsweise der Dinge wäre dann rein materialistisch. Spinozas System ist weder Teleologie noch Materialismus: es erhebt sich über den Gegensatz dieser Weltansichten, der alle früheren Systeme beherrschte und bildet auf diese Weise seinen vollkommen selbständigen und originellen Standpunkt. Hier erklärt sich, wie Trendelenburg dazu gekommen ist, den Grundgedanken Spinozas in dem Verhältnisse der Attribute zu finden: er suchte offenbar unter den Sätzen der Ethik diejenige Formel, die am unzweideutigsten den Begriff ausdrückt, den er selbst für das eigenthümliche Fundament des Spinozismus ansieht. Es steht ihm fest, daß in der Erklärung der Dinge eben so sehr die Teleologie als der Materialismus von jenem Systeme verneint wird, daß diese Negation in beiden Beziehungen dem Spinozismus nicht zufällig, sondern wesentlich angehört oder auf den Grundsätzen desselben beruht. Lassen wir den Gegensatz von Teleologie und Materialismus zunächst gelten, so müssen wir darin mit Trendelenburg übereinstimmen, daß Spinozas Lehre beiden zuwiderläuft. Jetzt entsteht natürlich die Frage: welcher Satz in der Lehre Spinozas verneint zugleich beide Systeme? Diese Formel muß an die Spitze des Systems treten, wenn sie auch die Ethik selbst unter ihren Folgesätzen aufführt. Die Causalität, der eigentliche Hauptbegriff und die erste Erklärung des Spinozismus, erfüllt die Forderung nicht, die an das Programm dieser Philosophie gestellt wird, denn sie ist

zwar dem Zweckbegriff entgegengesetzt, aber einverstanden mit dem Materialismus. Es hieße Spinoza für einen Materialisten ausgeben, wenn man das Princip der wirkenden Ursache für den Grundgedanken seines Systems halten wollte. Um den Zweckbegriff im Principe zu verneinen, muß jede idealistische Erklärung der Körper aufgehoben, und die Materie vom Denken unterschieden werden als ein selbständiges und rein aus sich selbst wirkendes Vermögen. Um den Materialismus im Principe zu verneinen, muß jede realistische Erklärung der Ideen aufgehoben, und das Denken von der Ausdehnung unterschieden werden als eine ursprüngliche und rein auf sich selbst beruhende Kraft. Diese doppelte Erklärung giebt der Spinozismus, indem er das Verhältniß von Denken und Ausdehnung entscheidet, und darum bildet nach Trendelenburg dieser Satz den Grundgedanken des Systems.

Indessen müssen hierbei gewisse Voraussetzungen gelten, von denen unmittelbar die Ansicht Trendelenburgs abhängt, und die wir bei näherer Prüfung nicht werden einräumen können. Zuerst nemlich müßte man annehmen, daß Spinoza selbst jenen Gegensatz von Teleologie und Materialismus vor Augen hatte, wenn er in dem ursprünglichen Gedanken seines Systems gerade diese Extreme vermeiden oder vermitteln wollte. Sodann müßte man zugeben, daß Causalität und Materialismus identisch seien, und daß auch Spinoza mit diesem Satz übereinstimmte, wenn er ein anderes Princip, als die Causalität, nöthig hatte gegen den Materialismus. Allein der logische Gegensatz des Zwecks und der wirkenden Ursache ist in dem Bewußtsein der früheren Philosophie keineswegs so offen und deutlich ausgesprochen, daß er dem Geiste Spinozas unmittelbar auffallen konnte. Die Philosophie vor Cartesius hat den Zweckbegriff zu ihrem fast ausschließlichen Principe: seit Sokrates wenigstens ist sie diesem Begriffe gefolgt, und die größten Gegensätze, die vor Cartesius existiren, Aristo-

teles und Augustin, stimmen darin überein, daß ihre Weltanschauung im Geiste der Teleologie verfaßt ist. Wo sind die Documente des Materialismus? Man muß sie vor Sokrates suchen, und die dürftigen Zeugnisse, die man dafür aufbringen kann, beschränken sich fast allein auf die fragmentarische Philosophie der Atomisten, die man so hoch gewiß nicht anschlagen darf, daß sie den ebenbürtigen Gegensatz bilde gegen die gesammte Philosophie von Sokrates bis an die Schwelle des Spinozismus. Wenn man die Philosophie vor Cartesius betrachtet, welcher Gegensatz springt hier mehr in die Augen und muß nothwendig eher bemerkt werden: Materialismus und Teleologie oder Alterthum und christliche Theologie? Welcher Gegensatz ist mächtiger unter den Philosophen, die Spinoza vorausgehen: Democritus und Plato oder Aristoteles und Augustin? Also auch angenommen, daß in der That die Antithese zwischen Teleologie und Materialismus vor Spinoza gegeben war, so wie sie Trendelenburg behauptet, so konnte sie dem Bewußtsein jenes Philosophen unmöglich als der hauptsächliche und charakteristische Gegensatz der philosophischen Systeme erscheinen. Denn wie sollte in den Horizont des Spinozismus ein Gegensatz fallen, der schon vor Plato entschieden war? Aber es scheint uns, daß in der Philosophie vor Cartesius überhaupt jener Materialismus nicht existirt hat, welcher dem Zweckbegriffe gegenübertritt, denn die vorsokratischen Systeme, die ihn darstellen sollen, kannten noch nicht die Idee des Zwecks, darum konnten sie auch die Teleologie nicht verneinen, also den Materialismus nicht bilden, der nur möglich ist in diesem bewußten Gegensatze. Die logische Antithese, welche Trendelenburg in dem Gegensatz von Materialismus und Teleologie begreift, kann erst nach Spinoza auftreten, und es sind spätere Philosophen gewesen, die sich um die Versöhnung derselben bemüht haben. In Spinozas eigenem Verstande möge die Causalität dem Zweckbegriff auf das schroffste entgegengesetzt, aber

niemals mit dem Materialismus identificirt werden, denn das System der wirkenden Ursachen ist nicht ohne Weiteres Materialismus. Es wäre der Fall, wenn das Wesen der Dinge allein in der Ausdehnung bestände, aber wenn es eine ursprüngliche von der Materie unabhängige Denkkraft giebt, wie Spinoza voraussetzt, so giebt es auch eine denkende Causalität, die man mechanisch, aber unmöglich materiell nennen kann.

Auch sind wir nicht einverstanden mit dem Gesichtspunkt, unter dem Trendelenburgs gelehrte und einsichtsvolle Schrift die verschiedenen Standpunkte der Philosophie auffaßt. Sie betrachtet nämlich als den höchsten Gegensatz, der in den Dingen existirt, die blinde Kraft und den bewußten Gedanken; da nun die Philosophie überhaupt die Einheit der Dinge zu ihrem Problem hat, so muß sie das Verhältniß zwischen Kraft und Gedanke begreifen. Die möglichen Exponenten dieses Verhältnisses sind die möglichen Standpunkte der Philosophie. Nun giebt es, um das fragliche Verhältniß auseinanderzusetzen, folgende drei Bestimmungen: entweder ist die Kraft oder der Gedanke oder die Einheit beider das ursprüngliche Wesen. Die erste Bestimmung entscheidet der Materialismus, die zweite die Teleologie, die dritte Spinoza. Hier ist, wenn wir nicht irren, ein Paralogismus begangen worden. Eingeführt nämlich wird der Gegensatz unter der Form der blinden Kraft und des bewußten Gedankens; dann gilt dasselbe Verhältniß ohne den spezifischen Zusatz zwischen Kraft und Gedanke schlechthin. Blinde Kraft und bewußter Gedanke sind einander allerdings entgegengesetzt: nicht weil die eine Kraft und der andere Gedanke, sondern weil jene blind und dieser bewußt ist. Kraft und Gedanke schlechthin bilden keine Gegensätze. Wenn man sie als solche behandelt, so macht man die stille Voraussetzung, daß die Kraft identisch ist mit dem blinden, bewußtlosen Wesen, daß es nur materielle Kräfte giebt, daß der Begriff der Kraft zusammenfällt

mit dem der Materie und darum die Causalität eines ist mit dem Principe des Materialismus. Auf dieser Annahme allein beruht Trendelenburgs Grundanschauung des Spinozismus: also hängt sie von der Voraussetzung ab, daß Kraft und blinde Kraft oder Ausdehnung einen und denselben Begriff bilden. Wie verhält sich dazu der Spinozismus? Hier ist Denken und Ausdehnung identisch im Begriffe der Kraft, und man kann im Verstande Spinozas nicht sagen, daß Denken und Kraft identisch seien im Begriffe der Substanz. Das wäre nicht eine Synthese verschiedener, sondern nur eine Analyse desselben Begriffs, denn das Denken ist eben so gut Kraft oder unendliches Vermögen als die Ausdehnung. Hätte Trendelenburg die Kraft nicht mit der blinden Kraft oder der Materie identificirt, so würde er die Causalität nicht gleichgesetzt haben dem Materialismus, so hätte er für den Grundgedanken Spinozas keine andere Erklärung bedurft, als den Begriff der wirkenden Ursache. Wenn wir aber mit Trendelenburg unter Kraft die blinde Kraft oder die Ausdehnung verstehen, so kann das Verhältniß zwischen Gedanke und Kraft erst dann von der Philosophie untersucht und begriffen werden, nachdem der Gegensatz beider entdeckt ist. Diese Entdeckung macht Cartesius: die früheren Systeme kennen weder den Dualismus zwischen Denken und Ausdehnung noch den der Teleologie und des Materialismus. Darum eignet sich das Problem, welches Trendelenburg der Philosophie überhaupt stellt, nur für den dogmatischen Zeitraum von Cartesius bis Kant. Der Gegensatz von Denken und Ausdehnung (Gedanke und Kraft) geht hervor aus der Philosophie des Cartesius und wird versöhnt durch die Lehre Spinozas. Der Gegensatz der causae finales und causae efficientes, des Zweckbegriffs und der Causalität (Teleologie und Materialismus), geht hervor aus dem Spinozismus und die Versöhnung dieses Gegensatzes wird zum ersten Male versucht von Leibniz.

Diese Auseinandersetzung war nöthig, um die Charakteristik, die wir vom Spinozismus gegeben haben, gegen einen ebenso lehrreichen als bedeutenden Einwurf zu sichern.

1. Der Antispinozismus oder die äußeren Widersprüche gegen die Lehre Spinozas.

Was wird nun aus dem Gesichtspunkte der Kritik über Spinozas Philosophie gesagt werden können, wenn es feststeht, daß sie das Vernunftsystem der reinen Causalität bildet? Man muß hier die Gegner wohl unterscheiden von den eigentlichen Kritikern. Unter den Gegnern verstehe ich diejenigen, die wegen ihrer eigenen Verfassung mit dem Systeme nicht übereinstimmen; die wahren Kritiker bestimmen ihr Urtheil nur durch den Begriff des Objects, und wenn sie mit diesem nicht übereinstimmen, so liegt der Grund nicht in ihrer, sondern in seiner Verfassung. Wenn der Grund, warum ich einer Sache widerspreche, in mir liegt, so bin ich ihr Gegner; wenn dieser Grund in der Sache selbst enthalten ist, so bin ich ihr Kritiker. Die Urtheile, welche die Gegner vorbringen, sind darum äußere Widersprüche, während das Urtheil, welches der Kritiker bildet, den innern Widerspruch aufklärt, der aus dem Objecte selbst hervorgeht.

Gewöhnliche Werke, welche die mittlere Geisteshöhe nicht übersteigen, haben immer mehr Kritiker, als Gegner. Denn die Meisten befreunden sich gern mit dem Gewöhnlichen, weil es ihnen verwandt ist, und darum vermögen sie leicht und sicher darüber zu urtheilen. Ungewöhnliche Werke dagegen, die aus der Kraft des menschlichen Genius erzeugt sind, werden immer mehr Gegner als Kritiker finden; sie theilen das Loos aller eminenten Charaktere, daß sie mehr bekämpft als verstanden werden. Wir wollen hier die Gegner des ungewöhnlichen Geistes nicht etwa unter dem elegischen Gesichtspunkte ansehen, als ob es die gemeine Leidenschaft sei, welche die Meisten gegen das menschlich Große aufbringt,

sondern das Verhältniß läßt sich aus psychologischen Gründen einfacher und besser erklären. Auf der einen Seite nemlich ist alle wahre Erkenntniß schwer, und namentlich das bedeutende Object, wenn es durchdrungen werden soll, fordert eine Selbstverleugnung, wozu nur seltene Gemüther das Talent und die Kraft besitzen. Auf der andern Seite verschulden die eminenten Erscheinungen selbst den instinktiven Widerspruchsgeist, der gegen sie auftritt. Sie haben zunächst nicht blos für das gewöhnliche, sondern für das menschliche Gemüth überhaupt etwas Unheimliches, denn sie verletzen fast immer das Totalgefühl der Humanität, weil sie mit ausschließender Energie eine bestimmte Geisteskraft anspannen und den anderen gegenüber zu einseitiger Geltung bringen. Auf diese Weise stören sie den natürlichen Einklang der menschlichen Gemüthskräfte, und die verletzte Humanität bildet gegen die schroffe Größe jener Charaktere ein ästhetisches Widerstreben, das in Wahrheit begründet ist, wenn ihm auch das klare Bewußtsein seiner Gründe selbst mangelt.

So erklären sich aus der eigenthümlichen Verfassung des Spinozismus die vielen und bedeutenden Antipathien, welche dieses System gegen sich aufbrachte. Wir reden hier nur von den bedeutenden, nemlich von jenen Gegnern, die vermöge ihrer Natur lebhaft und energisch empfinden, was dem Spinozismus vermöge der seinigen abgeht. Die bedeutenden Gegner verstehen, was Spinoza gedacht, und fühlen zugleich die Wahrheit dessen, was er verneint hat: so vereinigen sich aus verschiedenen Gemüthsbedürfnissen ganz heterogene und einander entgegengesetzte Neigungen zu einem gemeinschaftlichen Antispinozismus, der in allen Punkten die Partei dessen ergreift, was die Lehre Spinozas für ungültig und wesenlos erklärt. Die spinozistische Philosophie war das System der reinen Vernunft, der reinen Natur, der reinen Causalität. Als Rationalismus bejahte sie nur die klaren Begriffe und verneinte Alles Irrationale, das unbegreif-

liche Object und die unklare oder sinnliche Erkenntniß. Als Naturalismus bejahte sie die gegebene Natur und verneinte den schöpferischen Geist. Als Dogmatismus bejahte sie die natürliche Causalität und verneinte die moralische Freiheit. Was wird demnach der Antispinozismus behaupten? Die irrationale Wahrheit, den schöpferischen Geist, die moralischen Ideale. Diese Begriffe werden dem Spinozismus gegenüber nicht auf Beweise, sondern auf Gefühle gegründet, sie werden gemüthlich oder pathetisch geltend gemacht und in der Weise unmittelbarer Gewißheit hingestellt werden als offenbarte oder angeborene Wahrheiten. Das Irrationale flüchtet sich in die Mystik des Gefühls und der Sinnlichkeit; die Schöpfung behauptet sich als supranaturale oder positive Offenbarung; die Moral erklärt sich für angeborenen Instinct oder für ein natürliches Axiom des gesunden Menschenverstandes. So bildet der Antispinozismus seine verschiedenen Standpunkte in den entgegengesetzten Formen mystischen Gefühls und platten Verstandes, supranaturaler Offenbarung und natürlicher Sinnlichkeit. Die Wahrheit ist irrational, was heißt das? Sie kann nicht durch logische Begriffe erkannt werden: in diesem Hauptsatze des Antispinozismus vereinigen sich Jacobi, Feuerbach und Schelling. Der erste behauptet gegen Spinoza die irrationale Gottheit; der andere die irrationale Erkenntniß; der dritte die irrationale Schöpfung. Jacobi erklärt, das wahre Object oder Gott könne nicht gedacht, sondern nur gefühlt werden. Feuerbach erklärt, das wahre Erkenntnißvermögen sei nicht der Intellectus, sondern die Imagination, nicht der logische, sondern der sinnliche Verstand, und Spinoza verfehle eben deßhalb die Wahrheit, die er suche, weil er die Natur nicht sinnlich, sondern logisch betrachte. Schelling, der auf seinem ersten Standpunkte dem Spinozismus verwandt war und lediglich den Coincidenzpunkt der Weltgegensätze im Auge behielt, erklärt auf seinem letzten Standpunkte die Unfähigkeit der rationellen

Weltbetrachtung überhaupt, die sich im Spinozismus prototypisch darstelle. Denn die wirkliche Wahrheit der Dinge bestehe nicht, wie sich der Rationalismus überrede, in nothwendigen Gesetzen, sondern in einem göttlichen und freien Schöpfungsacte, den vermöge ihrer Natur die denkende Vernunft niemals begreifen könne.

Spinoza behauptet die volle Erkenntniß der Wahrheit. Dem widersprechen Skepsis und Mystik: jene hält die Erkenntniß für unmöglich, diese hält die Wahrheit für geheimnißvoll. Die Skepsis bekämpft den Spinozismus in Pierre Bayle, die Mystik in Pascal, Jacobi und Schelling.

Spinoza behauptet die Erkenntniß der Wahrheit durch den reinen Verstand oder das klare Denken. Dem widerspricht die Gefühlsphilosophie und der Sensualismus: jene erklärt das dunkle Gefühl, dieser die natürliche Sinnlichkeit des Menschen für das wahre Erkenntnißvermögen. Die Gefühlsphilosophie bekämpft den Spinozismus in Jacobi, der Sensualismus in Feuerbach.

Spinoza behauptet als das göttliche Weltgesetz die reine Causalität. Dem widerspricht der Glaube an die moralischen Zwecke der Natur und an die natürliche Moral des Menschen: der Deismus eines Rousseau, die natürliche Theologie eines Mendelssohn und Reimarus, zuletzt der gesunde Menschenverstand, in dessen Namen alle diejenigen philosophiren, denen das Talent und die Bildung der Philosophie abgeht.

Es heißt den Spinozismus weder widerlegen noch beurtheilen, wenn man die Philosophie durch die Mystik, den Verstand durch das Gefühl oder die sinnliche Empfindung, das Naturgesetz der reinen Causalität durch auswärtige Moralbegriffe zu verdrängen sucht. Gegen das System selbst wird damit nichts ausgerichtet, wenn ihm von vielen Seiten die Gesinnungen Andersdenkender widersprechen. Es soll der Fall sein, daß die Philosophie Spinozas das menschliche Gemüth nicht befriedigt, daß dieses im

Vollgefühle der Humanität eine andere Wahrheit, eine andere Erkenntniß, eine andere Weltordnung begehrt, als ihm jene Philosophie bietet. Aber was helfen Gemüthsbedürfnisse gegen Beweise? Was wollen Gefühle gegen Grundsätze? Principien können nur durch Principien, Beweise nur durch Gegenbeweise wirklich entkräftet werden. Ich begreife recht gut die psychologischen Gründe, aus denen jene Gegensätze entstanden sind, die den Spinozismus bekämpfen, sie erscheinen mir als bedeutsame Einwürfe, aber weil sie der rationellen Unterstützung entbehren, sei es aus Absicht oder aus Ohnmacht, so kann ich sie nicht für Spinozas ebenbürtige Gegner halten. Wenn in der Humanität Anlagen und Kräfte enthalten sind, welche Spinoza weder begreift noch befriedigt, so sind damit die natürlichen Gründe gegeben, woraus jene Gegensätze hervorgehen. Freilich ist ein philosophisches System selbst in der höchsten Vollendung nicht der gesättigte Ausdruck des ganzen menschlichen Wesens, denn die Humanität ist mehr als bloße Erkenntniß. Folgt daraus, daß der Verstand verdrängt werden müsse durch das Gefühl, oder die Philosophie durch die Mystik? Freilich ist der logische Verstand selbst in seiner vollen Klarheit nicht der Gesammtausdruck alles menschlichen Wissens, denn die Erkenntniß ist mehr, als abstractes Denken. Folgt daraus, daß der Verstand verdrängt werden müsse durch das sinnliche Erkenntnißvermögen, oder die Metaphysik durch den Sensualismus?

Die Philosophie ist nicht die volle Humanität, das reine Verstandessystem ist nicht die volle Erkenntniß. Darum bedürfen beide der naturgemäßen Ergänzung, und dieses Bedürfniß wird um so fühlbarer, je exclusiver die speculative Erkenntniß und das abstracte Denken dem menschlichen Leben gegenüber treten. Die Philosophie muß ergänzt werden durch die Religion, denn die ewigen Begriffe bedürfen der ewigen Gefühle, um lebendige Wahrheiten zu werden. Die Verstandeserkenntniß muß ergänzt werden durch Sinnlichkeit und Phantasie, denn nur im farbigen

Lichte erscheint das wahre Bild des Universums. Aber man ergänzt die menschlichen Vermögen nicht, wenn man sie einander entgegensetzt; man verfehlt die harmonisch gestimmte Humanität, wenn man ein Extrem gegen das andere aufbietet, und jenes Bedürfniß, welches in Jacobi das Gefühl gegen die Philosophie, in Feuerbach die Sinnlichkeit gegen den abstracten Verstand entzündet, wird in der That nicht befriedigt, weder bei jenem durch die Mystik noch bei diesem durch den Materialismus. Die Mystik ist nicht das befriedigte, sondern nur das entzündete Gefühl, und ebenso ist der Materialismus nicht die befriedigte, sondern nur die entzündete Sinnlichkeit. Diese Aufregungen haben etwas Krankhaftes und verrathen uns deutlich den pathologischen Ursprung, woraus sie erklärt wurden. Wir begegnen öfters in den Entwickelungskrisen der Philosophie, die den großen Epochen vorangehen oder nachfolgen, solchen pathologischen Charakteren, die mit sich selbst in den sonderbaren Contrast gerathen, daß sie aus dem tief gefühlten Bedürfnisse nach Ergänzung der Menschennatur einen Theil derselben ergreifen, der eben im Augenblicke der bedürftigste ist, und dieses Bruchstück nun mit leidenschaftlicher Verblendung für das Ganze ausgeben. Aus dem ursprünglich ästhetischen Verlangen nach der vollen Harmonie des ganzen menschlichen Wesens überspannen sie hastig eine Saite desselben, und sie berauschen sich so an ihren Mißtönen, daß sie zuletzt den Sinn für die Musik verlieren. Namentlich ist die Philosophie unserer Tage bewegt und verwirrt von einer Menge solcher Contraste. Nie hat man sich eifriger bemüht um den vollen Begriff des menschlichen Wesens, und nie ist dieser Begriff mehr zerstückelt und die Extreme desselben mehr übertrieben worden, als in den überspannten Theorieen heutiger Mystiker und Materialisten. Die abstracte Philosophie, so beginnt man, stillt den menschlichen Wissensdurst nicht mit ihren reinen Begriffen; sie läßt die sinnliche Anschauung leer und giebt uns ein Schema,

wenn wir ein Bild suchen. Die Sinnlichkeit, so fährt man fort, muß daher in Einklang gesetzt werden mit dem logischen Verstande. Die wahre und naturgemäße Philosophie, so schließt man, besteht also nur in der sinnlichen Empfindung! Aus dem Durste folgt, daß ich ihn stille, und im Augenblicke, wo dieses Bedürfniß mich schmerzt, ist ein Trank meine höchste Erquickung. Soll nun deshalb die Poesie bloß Trinklieder dichten? Dieses Verlangen wäre ebenso überspannt und kindisch, als wenn man aus dem Triebe nach sinnlicher Anschauung begehrt, daß die Philosophie nur sensualistisch sein dürfe. So wenig die Trinklieder den Durstigen erquicken, eben so wenig befriedigt der Sensualismus die Begierde der sinnlichen Anschauung!

Die Bedürfnisse der Menschennatur sind berechtigt, aber sie müssen erst durch Begriffe klar und deutlich gemacht sein, bevor sie philosophischen Systemen entgegengesetzt werden dürfen. Die logische Weltbetrachtung ist schon durch ihre Form geschützt gegen die nur gemüthlich begründeten Einwürfe; darum wird der Spinozismus nicht getroffen von den äußeren Widersprüchen seiner pathologischen Gegner. In jedem Kampfe beweist sich die größere Macht durch die ruhige Haltung: das ist der Triumph, den Spinoza voraus hat über die stürmischen Angriffe, die von Außen auf seine Lehre gemacht werden.

2. Der innere Widerspruch oder die ursprüngliche Antinomie des Systems.

Der Spinozismus ist eine gemüthlose Philosophie: in diesem Satze werden sich wohl alle die Einwände vereinigen lassen, welche die Gegner vorbrachten. Sie fühlen, daß in dem menschlichen Gemüthe mehr enthalten ist, als in der Lehre Spinozas; wenn sie sich dieses Gefühl klar machen wollten, so würden sie sagen, daß nicht alle Thatsachen des menschlichen Gemüths von Spinoza begriffen werden, oder daß die Principien seiner Philo-

sophie noch nicht die Fähigkeit haben, das gemüthlich erfüllte Menschenleben ganz zu erklären. So würden sie mit dem Worte gemüthlos nicht einen Mangel des Gemüths, sondern einen Mangel des Verstandes oder der Begriffe bezeichnen, wie man etwa solche Begriffe leblos nennen kann, die nicht im Stande sind, das Lebendige zu erklären. Eine Philosophie, welche das menschliche Gemüth in seinem religiösen und moralischen Leben vollkommen begriffe, wäre offenbar reicher als die Lehre Spinozas, aber man wird nicht sagen, daß sie darum gemüthvoller wäre. Denn die Begriffe an sich betrachtet sind weder gemüthlich noch gemüthlos, weder religiös noch atheistisch; sie sind Gattungen, aber nicht Individuen, und darum sind sie frei von den Gegensätzen des menschlichen Pathos. Gemüthlich und gemüthlos sind, wie religiös und atheistisch, Zustände des individuellen Lebens, aber nicht Eigenschaften allgemeiner Begriffe und darum niemals Prädicate philosophischer Lehren. Hierher gehört jener unverständige Vorwurf, den Viele dem Spinozismus in Ansehung der Moralität gemacht haben, daß nämlich dieses System unmoralisch sei, weil es die Moralbegriffe aufhebe und die Unterscheidung des Guten und Bösen nicht für göttliche Weisheit halte, sondern für eine wesenlose Einbildung des unklaren Verstandes. Aber die Philosophie Spinozas ist das System der reinen Natur und begreift daher nichts als die natürliche Nothwendigkeit. Ist nun die Natur ein moralisches Wesen? Kann sie ein unmoralisches sein? Ein System, welches nur die Natur begreift, ist kein Moralsystem; ist es darum unmoralisch? Von der Natur erwartet Niemand moralische Handlungen. Läßt sich von einem Systeme fordern, daß es die Gesetze des moralischen Lebens erkläre, wenn dieses System vermöge seiner Beschaffenheit nur begreift, was aus dem Wesen der Natur folgt? Es hieße Kürbisse von der Eiche verlangen, wenn man vom Spinozismus Moralbegriffe erwarten wollte; man kann solche Begriffe bei ihm

nicht vermissen, weil man sie hier nicht suchen kann, also darf man dem Systeme nicht vorwerfen, daß sie fehlen. Will man die auswärtigen Begriffe der Moral auf den Spinozismus anwenden, so möge man sagen: Spinoza war kein Moralist. Aber was will das heißen? Er war nicht das, was er seiner Natur nicht sein konnte: damit ist Spinozas Geist ebenso wenig getroffen, als wenn man von Schiller urtheilen wollte, dieser Poet war nicht musikalisch.

Welches auch die Mängel sind in der Philosophie Spinozas, so müssen sie aus der Natur des Systems begriffen und nicht von Außen demselben vorgeworfen werden. Die Frage der Kritik heißt daher: sind die Begriffe Spinozas mangelhaft, oder giebt es in dem Systeme selbst einen logischen Widerspruch? Mangelhaft ist ein Begriff, wenn er nicht vollkommen erklärt, was in ihm enthalten ist. Mangelhaft ist ein System, wenn es sich selbst nicht vollkommen begründet oder wenn es nicht ganz consequent ist. Die Fehler eines Kunstwerkes dürfen nur in der ästhetischen Form, die Fehler einer Rechnung nur in Zahlen, die eines Systems nur in Begriffen gesucht werden. Was in einem Kunstwerke die Poesie und in einer Rechnung die Combination ist, das ist in einem Systeme die Consequenz. Ist der Spinozismus ein consequentes System? Er ist es nicht, sobald in seinen Begriffen ein Widerspruch stattfindet, und wenn dieser Widerspruch die Hauptbegriffe entzweit, so ist das gesammte System mit sich selbst uneins. Die Hauptbegriffe sind Grundsatz und Resultat, Princip und Folge, das constituens und das consecutivum. Wie verhalten sich beide im Spinozismus? Das Princip des Systems ist Gott oder die eine Substanz als die Ursache aller Dinge. Die höchste Consequenz ist die Liebe Gottes oder die Erkenntniß der Substanz vermöge des menschlichen Geistes. Die Metaphysik beginnt mit der göttlichen Causalität; die Ethik schließt mit der menschlichen Freiheit. Das

Princip ist das wirkende, und die Consequenz ist das erkannte Wesen der Dinge. Stimmen diese beiden Begriffe mit einander überein? Ist in ihrem Resultate die Substanz dasselbe Wesen als sie in ihrem Principe war? die wirkende Substanz war die absolute Naturmacht oder die Ursache aller Dinge. Die erkannte Substanz ist ein Begriff des menschlichen Geistes oder das Object eines einzelnen Dinges. Die Ursache aller Dinge mußte ohne jede Determination begriffen werden, darum hatte sie weder Verstand noch Willen, und es gab also in ihrem Wesen keinen Begriff, der sie erkannte: sie war begrifflos, weil sie schrankenlos war. Wenn wir mit diesem Principe das Resultat vergleichen, so erscheint hier dem Wesen der Substanz etwas hinzugefügt, was in ihrem Ursprunge nicht enthalten war: die erkannte Substanz ist nicht mehr die reine Substanz. Aus der Macht aller Dinge ist das Object eines einzelnen Dinges geworden, so ist jene nicht mehr die schrankenlose Naturmacht. Als das Object des menschlichen Geistes ist die Substanz gegenwärtig in einer endlichen Erscheinung, eingefaßt in die Perspective eines determinirten Wesens, also ist sie nicht mehr, was sie im Anfange war, das ens absolute indeterminatum. Es ist in dem Systeme Spinozas eine auffallende Differenz zwischen der ersten und letzten Erscheinung des göttlichen Wesens, zwischen dem Dasein der wirkenden und dem Dasein der erkannten Substanz: jene existirt im unendlichen Universum oder in der Ordnung aller Dinge, diese existirt im menschlichen Geiste oder in dem Verstande eines einzelnen Dinges. So widerspricht Spinoza in seinem Resultate dem ursprünglichen Wesen der Substanz: denn aus der reinen Substanz folgt eben so wenig die Erkenntniß derselben oder der Spinozismus, als aus dem bloßen Raume die Mathematik!

Mit diesem Widerspruch ist unmittelbar ein zweiter verbunden. Denn die Liebe Gottes oder die Erkenntniß des ewigen

Wesens ist ebenso unvereinbar mit der Natur der Substanz, als mit der des menschlichen Geistes. Wie ist es möglich, daß von einem endlichen Wesen das unendliche begriffen wird? Wie ist es möglich, daß ein endliches Wesen das unendliche begreift? Die Substanz kann nicht erkannt werden, denn in ihr giebt es kein Erkenntnißvermögen, und außer ihr ist Nichts. Der menschliche Geist ist nicht im Stande, die Substanz zu erkennen, denn diese bildet den Zusammenhang aller Dinge, und der Mensch ist eingeschlossen in diesen Zusammenhang als ein Ding unter Dingen, aus dessen beschränkter Denkkraft unmöglich eine universelle Erkenntniß der Dinge oder ein klares Weltbewußtsein hervorgehen kann. Ist die Substanz, was sie ihrem Principe nach sein soll, die reine und schrankenlose Naturmacht, so kann sie niemals Object der menschlichen Erkenntniß werden. Ist der menschliche Geist, was er seinem Principe nach sein soll, ein endlicher und beschränkter Modus, so kann er niemals Subject einer absoluten Erkenntniß werden. So widerspricht Spinoza in seinem Resultate dem ursprünglichen Wesen des menschlichen Geistes: denn ein Modus kann eben so wenig Philosoph oder ein Spinoza werden, als das Dreieck ein Mathematiker!

Wenn aber der menschliche Geist aufhört, Modus zu sein, so muß eben dasselbe vom Körper gelten, denn dieser ist seinem Wesen nach identisch mit dem Geiste. Wenn der Mensch aufhört, Modus zu sein, so muß eben dasselbe von allen Dingen gelten, denn diese sind vom Menschen nur dem Grade, aber nicht dem Wesen nach verschieden. Damit löst sich der Zusammenhang der Dinge auf, der im natürlichen Causalnexus alle Erscheinungen mit einander verknüpfte, diese festgeschmiedete Kette springt entzwei, indem sich ein Glied davon absondert. So wird in dem Systeme Spinozas, wenn wir es kritisch auf die Probe stellen, die Harmonie der Begriffe zur Dissonanz, und der Widerspruch fällt in die

Augen zwischen dem Grundsatz und der Consequenz. Die Substanz ist nicht mehr absolute Naturmacht; die Dinge sind nicht mehr endliche Modi; ihr Zusammenhang ist nicht mehr natürliche Causalität.

Wie konnte sich dieser einleuchtende Widerspruch in unserer Darstellung verbergen? Wie war es möglich, daß uns damals als vollkommene Gleichung erschien, was sich jetzt als das baare Gegentheil davon herausstellt, nämlich als die entschiedene Differenz in den Hauptbegriffen des Spinozismus? Wie konnte Spinoza selbst, dieser scharfblickende Geist, so befangen oder so verblendet sein, daß ihm dieser augenscheinliche Widerspruch seiner Philosophie entging? Wenn es von Seite des Philosophen nur ein Fehler war oder ein Irrthum, den er auch nicht begehen konnte, den er besser nicht begangen hätte, so war es von unserer Seite nur ein Kunststück, das System so darzustellen, als ob dieser Irrthum gar nicht existire. Wenn aber jener Widerspruch das Schicksal des Spinozismus ausmacht, so erklärt sich, warum ihn unsere Darstellung nicht entdecken durfte, denn sie mußte sich dem Schicksal ihres Objects ergeben; warum ihn Spinoza selbst weder einsehen noch vermeiden konnte, denn er mußte das Schicksal seines Charakters erfüllen. Und so verhält es sich in der That mit dem erklärten Widerspruche zwischen Princip und Consequenz der spinozistischen Lehre. Der Widerspruch liegt schon in dem ersten Gedanken des Systems, und indem ihn der letzte offen ausspricht, so erfüllt er nur seine ursprüngliche Anlage. Denn der Grundsatz, worauf der Spinozismus beruht, ist der Begriff der Substanz. Was kann aus dem Begriffe der Substanz für ein anderes Resultat folgen, als die begriffene oder erkannte Substanz? So bilden der erste und letzte Gedanke des Systems eine vollkommene Gleichung, und der Widerspruch, der hier entdeckt wurde, liegt weniger in der Gleichung selbst als in ihrem Principe. Denn mit dem Wesen der Substanz ist der Begriff

derselben schlechterdings nicht zu vereinigen. Die Substanz kann nur durch sich selbst begriffen werden, aber um diesen Begriff zu vollziehen, müßte sie ein Vermögen haben, das sie kraft ihres Wesens von sich ausschließt. Ohne Erkenntnißvermögen giebt es keinen Begriff der Substanz. In dem Wesen der Substanz giebt es kein Erkenntnißvermögen. Wie erklären wir uns also den Begriff der Substanz? Wie ist es möglich, daß Spinoza mit diesem Begriff oder mit der Definition der Causalität sein System einführt und das Princip, welches er setzt, mit demselben Zuge zugleich aufhebt? Denn er setzt den Begriff eines Wesens, von dem er behauptet, daß in ihm kein Begriffsvermögen und außer ihm Nichts existire. Woher kommt dieser Begriff, der in der Philosophie Spinozas ebenso nothwendig als unmöglich ist? Hier treffen wir den ursprünglichen Widerspruch, der den Charakter des Spinozismus ausmacht, und nur aus dem Genius desselben erklärt werden kann. Spinoza setzt dem Wesen der Dinge das Erkenntnißvermögen voraus, wodurch jenes begriffen wird; er setzt dem Erkenntnißvermögen das Wesen der Dinge voraus, wodurch jenes verneint wird: auf diesen beiden Voraussetzungen beruht der Charakter seines Systems. Wenn er dem Wesen der Dinge nicht das Erkenntnißvermögen vorausgesetzt hätte, wie ein religiöses Selbstgefühl, so wäre Spinoza nicht der Philosoph des reinen Dogmatismus gewesen. Wenn er dem Erkenntnißvermögen nicht das Wesen der Dinge vorausgesetzt hätte als die gegebene Weltordnung, so wäre Spinoza nicht der Philosoph des reinen Naturalismus gewesen. „Er verhält sich zu der Erkenntniß rein religiös; er verhält sich zu der Natur rein denkend:" so bezeichneten wir in dem Programm dieser Untersuchungen den geschichtlichen Charakter Spinozas. Darin liegt eine Theilung des Gemüthes, die den ursprünglichen Widerspruch verschuldet, in dem die Lehre Spinozas verfaßt ist. Wenn man das Erkenntnißvermögen unab-

hängig von der Natur und die Natur unabhängig von dem Erkenntnißvermögen voraussetzt, so ist unter diesen Bedingungen die Philosophie Spinozas das einzig mögliche und das einzig richtige System. Aber jene beiden Prämissen sind einander entgegengesetzt und bilden also eine Antinomie; diese Antinomie ist dem Spinozismus wesentlich, sie erklärt seinen Charakter und begründet zugleich seinen Widerspruch. Denn die Lehre Spinozas war nach unsrer Charakteristik das System der reinen Causalität. Aus der ersten Voraussetzung, welche Spinoza vermöge seiner dogmatischen Gemüthsverfassung macht, folgt die Möglichkeit eines philosophischen Systemes; aus der andern, die im Geiste des Naturalismus geschieht, folgt die Causalverknüpfung der Dinge. Wenn es kein Erkenntnißvermögen oder keinen Begriff der Substanz gäbe, wo bliebe der Spinozismus als System der Erkenntniß? Wenn es in der Substanz ein Erkenntnißvermögen gäbe oder einen Geist, der nach Zwecken handelte, wo bliebe das Naturgesetz der reinen Causalität, wo bliebe der Spinozismus als das System der rein natürlichen Weltordnung? So gründet sich die Lehre Spinozas in ihren wesentlichen Charakteren auf zwei Voraussetzungen, von denen die eine aufgehoben wird durch die andere, die sich zu einander verhalten wie Thesis und Antithesis: sie beruht auf dieser ursprünglichen Antinomie und widerspricht darum sich selbst.

Wenn die Welt in der That so wäre, wie sie von Spinoza begriffen wird, so wäre der Spinozismus als Philosophie eine Unmöglichkeit. Wenn diese Philosophie möglich ist, so muß der Zusammenhang der Dinge ein anderer sein, als sie behauptet, so ist der Spinozismus als Weltordnung unmöglich. Das ist die Antinomie, welche die Lehre Spinozas in ihrem Ursprunge bedingt und den durchgängigen Widerspruch derselben ausmacht. Darum erklärten wir diesen Widerspruch für das Schicksal, welches Spinoza vermöge seines geschichtlichen Charakters erfüllen

mußte, nicht etwa für einen Irrthum, den er mit größerem Scharfblicke hätte vermeiden können. Was wäre er gewesen, wenn er anders gedacht hätte? So mußte er entweder den Glauben an die Erkenntniß oder er mußte den Begriff der Naturmacht aufgeben; er hätte weder das Erkenntnißvermögen im menschlichen Gemüthe noch das Wesen der Dinge jenseits desselben voraussetzen dürfen. In dem einen Falle wäre ihm nur der Zweifel an der Wahrheit und in dem andern der Begriff einer moralischen Weltmacht übrig geblieben; also hätte er entweder ein Skeptiker oder ein Moralist sein müssen, wenn er nicht Spinoza gewesen wäre. Aber diese Charaktere sind einer spätern Epoche vorbehalten und sie gehören nicht in den classischen Geist des Dogmatismus. Wenn die Schicksale dieser Philosophie ausgelebt sein werden, dann erst ist der Zeitpunkt gekommen, wo die Voraussetzung der Erkenntniß aufgehoben wird durch den Zweifel, und wo eine neue Philosophie, nachdem sie das Wesen der Erkenntniß untersucht und aufgeklärt hat, den Grund legt für den Begriff der moralischen Weltordnung.

Spinoza ist das Genie der rein dogmatischen Philosophie, die im Glauben an die Erkenntniß das Wesen der Dinge mit vollkommener Selbstverleugnung betrachtet: wer will mit dem Genie darüber rechten, warum es diese Mission erfüllt und keine andere! Es gehorcht seinem Dämon eben so gut in dem Philosophen als in dem großen Poeten oder Gesetzgeber, und von der Lehre Spinozas gilt das göthe'sche Urwort:

Nach dem Gesetz, wonach du angetreten,
So mußt du sein, dir kannst du nicht entfliehen,
So sagten schon Sybillen, so Propheten;
Und keine Zeit und keine Macht zerstückelt
Geprägte Form, die lebend sich entwickelt.

3. Die Lösung des Widerspruchs. Makrokosmus und Mikrokosmus.

Der Begriff der Substanz bildet also die ursprüngliche und unvermeidliche Antinomie des Spinozismus. Unter dem Wesen der Substanz verstehen wir mit Spinoza die reale Naturmacht oder das schrankenlose Weltvermögen, wodurch alle Dinge bewirkt und im Zusammenhange der Causalität mit einander verknüpft werden. Unter dem Begriffe der Substanz verstehen wir die Erkenntniß jener Weltmacht oder den Grundsatz, woraus wir das logische System der Dinge ableiten. Nun ist mit dem natürlichen Systeme der Causalität das logische oder begriffene System derselben schlechterdings unvereinbar. Denn das Princip der natürlichen Weltordnung ist eine Macht, und das Princip der logischen oder begriffenen Weltordnung ist ein Grundsatz. Aber um diesen Grundsatz zu fassen, ist ein Vermögen nothwendig, welches nirgends existirt, so lange die Weltordnung von den Gesetzen jener Naturmacht allein abhängt, denn Grundsätze sind Weltprincipien, die offenbar nur aus einem Weltverstande hervorgehen können. Wo giebt es in dem natürlichen Systeme der Causalität einen solchen Weltverstand? Nicht in der Substanz, denn sie ist ohne Verstand; nicht in den Dingen, denn sie sind beschränkte Modi, aber keine universelle Wesen, die allein einer universellen Erkenntniß fähig wären. Spinoza selbst erklärt in dem ersten Axiome der Ethik: Alles ist entweder Substanz oder Modus; mithin giebt es überhaupt kein Vermögen, welches den Grund der Dinge in einen Satz verwandeln oder den Begriff der Substanz bilden könnte.

Aus dem Begriffe der Substanz folgt die Erkenntniß, und in der Erkenntniß oder in der klaren Betrachtung des ewigen Wesens besteht nach Spinoza das freie und religiöse Gemüthsleben. Da nun der Begriff der Substanz im Spinozismus nicht

begründet, sondern vorausgesetzt ist, da diese Voraussetzung durch das Naturgesetz der bloßen Causalität im Grunde verneint wird, so gilt dasselbe von Philosophie, Religion und Geistesfreiheit; sie sind im Gemüthe Spinozas vorausgesetzt, aber sie sind nach den Gesetzen seiner Weltanschauung unmöglich. So befinden wir uns dem Spinozismus gegenüber in folgendem Dilemma: wenn wir die Weltordnung der Causalität in ihrer natürlichen Wahrheit annehmen, so müssen wir sie in ihrem logischen Charakter verwerfen; wenn wir den letztern annehmen, so müssen wir die natürliche Wahrheit der Dinge anders begreifen.

Ohne Begriffe läßt sich überhaupt von den Dingen nicht reden; und es wäre ein vergeblicher Rettungsversuch, wenn man sich auf Kosten der Erkenntniß in die Arme der Natur werfen wollte. Also bleiben wir bei dem Begriffe der Substanz, der uns von Neuem problematisch geworden ist und darum von Neuem begründet werden muß. Begreifen können wir nur, was in uns selbst existirt oder mit unserem Wesen in nothwendigem Zusammenhange steht. Mithin können wir den Begriff der Substanz nur dann fassen, wenn das Wesen derselben unserem eigenen Dasein inwohnt. Das war nicht der Fall bei Cartesius, denn hier existirte das einmüthige Wesen der Dinge jenseits der Welt, und das erkennbare Universum blieb in dem Dualismus befangen der denkenden und ausgedehnten Substanzen. Das sollte der Fall sein in der Philosophie des Spinoza, denn hier wurde die eine Substanz begriffen als die immanente Ursache aller Dinge. Aber eben dieser Begriff hebt sich selbst auf: die Substanz soll den Dingen immanent sein, in Wahrheit ist sie es nicht. Sie ist die schrankenlose und nothwendige Einheit, jene sind die beschränkten und zufälligen Modi; die Substanz ist die vernichtende Macht der Dinge, diese sind die vorübergehenden und ohnmächtigen Effecte. Als das ens absolute indeterminatum verneint die Substanz jede Determination, also jedes einzelne Wesen; als die

omnium rerum causa immanens müßte sie jedes einzelne Ding durchdringen und dessen Dasein in ursprünglicher Weise bejahen. Wäre die Substanz wirklich die immanente Ursache aller Dinge, so müßten die Dinge von Natur ursprüngliche Wesen sein und nicht unter fremden Bedingungen, unter äußeren Determinationen ein vollkommen abhängiges und rein secundäres Dasein führen. So lange die Substanz nur schrankenlos, und die Dinge nur beschränkt sind, bilden beide kein einmüthiges Wesen, sondern einen unmittelbaren Gegensatz, so lange bildet die Weltordnung keine wirkliche Einheit, sondern sie fällt wieder zurück in den Dualismus. Spinoza hat den cartesianischen Gegensatz der beiden Substanzen überwunden, aber er hat einen neuen an dessen Stelle gesetzt: nemlich den Dualismus von Substanz und Modus. In dem Principe Spinozas, wenn wir es nach seiner Intention schätzen, existirt die Einheit des Universums oder die absolute Immanenz des göttlichen Wesens; in seinem Systeme existirt thatsächlich der absolute Dualismus zwischen der göttlichen Macht und den endlichen Dingen. Dieser Widerstreit zwischen Absicht und Ausführung, zwischen der Immanenz, welche sein soll, und dem Dualismus, der in der That ist, erklärt sich einfach aus jener ursprünglichen Antinomie des Spinozismus. In der Thesis wurde dem Wesen der Dinge das Erkenntnißvermögen voraussetzt: was heißt das anders als die Erkennbarkeit Gottes annehmen, und wie könnte Gott erkennbar sein, wenn er uns nicht immanent wäre? In der Antithesis wurde dem Erkenntnißvermögen das Wesen der Dinge vorausgesetzt: was heißt das anders als eine absolute Naturmacht annehmen, zu der wir uns selbst verhalten, wie das unendlich Kleine zu dem unendlich Großen, so daß zwischen dem göttlichen Wesen und den endlichen Dingen ein unvermittelter Dualismus besteht?

Wir halten die Thesis fest auf Kosten der Antithesis, weil mit jener die Erkenntniß überhaupt aufgegeben, mit dieser dagegen

nur ein bestimmter Weltbegriff geändert werden muß. Wenn die Substanz erkannt werden soll, so muß sie dem menschlichen Geiste und also den Dingen überhaupt immanent sein. Wenn die Substanz den Dingen wirklich immanent ist, so ist *sie* nicht mehr das schrankenlose Wesen und die Dinge sind nicht mehr Modi. Wenn das göttliche Wesen wirklich einheimisch ist in den Dingen, so müssen diese selbst göttlicher Natur sein und nicht durch ihre Hinfälligkeit und Ohnmacht, sondern durch ihre *selbsteigene* Macht das Göttliche offenbaren. Nur in *ursprünglichen* Erscheinungen kann das ursprüngliche Wesen, nur in *ewigen* Kräften kann die ewige Kraft wahrhaft existiren. Jedes einzelne Ding muß ein originelles Wesen, eine selbstthätige Kraft, die Ursache seiner selbst werden, wenn ihm die Substanz oder die absolute Causalität wirklich inwohnen soll. Nur dann ist die Immanenz des Göttlichen das erfüllte Weltgesetz, wenn das Wesen der Dinge nicht bloß im *All*, sondern *überall* gegenwärtig ist und sich in jeder einzelnen Erscheinung als die wirkende Natur selbst offenbart. In der Weltanschauung Spinozas existirte jedes Ding nur vermöge der anderen, es mußte begriffen werden, als ob es auch nicht existiren könnte, denn die letzte Wahrheit gehörte dem kalten und gegen die einzelnen Erscheinungen gleichgiltigen Naturgesetze. Sobald aber der Widerspruch des Spinozismus erkannt und das Princip der immanenten Causalität folgerichtig ausgedacht wird, so ändert sich dieser Begriff von den Dingen. Sie müssen als *Ursachen* begriffen werden, während sie bei Spinoza nur für *Wirkungen* galten; sie müssen als *wirkende Naturen* angesehen werden, während sie bei Spinoza die selbstlosen Theile bildeten im Zusammenhange der bewirkten Natur, oder um mit einem Wort die Entscheidung auszusprechen, *man muß die Dinge nicht mehr als Modi, sondern als Substanzen begreifen, nicht als verschiedene, sondern als wesensgleiche Substanzen.*

Die Dinge sind Substanzen oder jedes einzelne Ding ist ein selbständiges Wesen. Diese Erklärung widerlegt nur den Modus oder den natürlichen Causalzusammenhang der Dinge, und sie läßt den Begriff der einen Substanz unbestritten, der im Spinozismus den rationellen und naturalistischen Charakter ausmacht. Denn die Einheit war das pantheistische, und die Substanz das naturalistische Princip. Wir kehren daher mit jener Lösung des spinozistischen Widerspruchs nicht etwa zu Cartesius zurück, der den Begriff der einen Substanz als einen irrationalen Factor in sein System eingeführt hatte. Bei ihm galten die Dinge als verschiedene Substanzen, jetzt dagegen müssen sie angesehen werden als einmüthige Wesen. Wenn wir im Geiste Spinozas das Princip der Einheit festhalten und den Gedanken der Immanenz vollenden, so ergiebt sich der Begriff, den die folgende Philosophie zu ihrem Ausgangspunkte nimmt, nämlich die eine Substanz in den zahllosen Dingen. Diese Formel muß erklärt und von früheren Begriffen genau unterschieden werden. Die Substanz, die in den Beschränkungen der Dinge existirt, ist nicht mehr schrankenlos, denn sonst könnte sie den Dingen nicht wirklich immanent sein; und die beschränkte Substanz darf nicht von außen determinirt werden, denn sonst wäre sie nicht Substanz, sondern Modus. Also muß diese Substanz durch sich selbst beschränkt sein, und die Selbstbeschränkung bildet den Charakter der Individualität. Der Begriff der Individualität löst das Räthsel des Spinozismus. Diese Gleichung zwischen Substanz und Individuum konnte Spinoza selbst nicht vollziehen, denn sie widerspricht den deutlich ausgemachten Begriffen seines Systems, aber er mußte sie ahnen und gleichsam wider den Willen jener Begriffe aussprechen, denn sie ist das Geheimniß seiner Philosophie. Wenn wir den amor Dei in eine mathematische Formel fassen, was bedeutet er anders, als die Gleichung zwischen Substanz und Indi-

viduum, zwischen dem göttlichen und menschlichen Wesen? Daß die Substanz ein beschränktes Ding oder daß Gott Mensch werde, erschien dem Verstande Spinozas ebenso unmöglich, als die Quadratur des Zirkels. Aber daß Gleiches nur durch Gleiches erkannt werden könne, dieses Dogma einer geistesverwandten Philosophie würde ihm ohne Zweifel mehr eingeleuchtet haben. So hat Spinoza selbst in dem amor Dei intellectualis den Zirkel zum Quadrate gemacht, denn hier ist die Gleichung zwischen Gott und Mensch wenigstens angesetzt, wenn nicht ausgeführt worden: das erkannte Wesen der Dinge ist die Substanz in individuo; der freie, in die Anschauung Gottes versenkte Menschengeist, ist gleich der Substanz; das göttliche Wesen, das sich selbst liebt, indem es von uns erkannt und geliebt wird, ist gleich dem Menschen.

Wenn diese Gleichung, wie sie dem Spinozismus in seinen letzten Gedanken vorgeschwebt hat, zum Ausgangspunkte der Philosophie genommen wird, so öffnet sich eine neue Aussicht in das Wesen der Dinge. Die Weltbetrachtung wird ihren rationellen und naturalistischen Charakter behalten, aber sie wird ihren Gesichtspunkt und damit die Perspective verändern. Das Object der Philosophie bleibt, wie im Spinozismus, die Substanz oder die natürlich gegebene Ordnung der Dinge, aber der Anblick dieser Welt gewinnt einen neuen Charakter, da jetzt die eine Substanz in den zahllosen Dingen gesucht wird. Für Spinoza existirte die Substanz wahrhaft nur im Universum oder in dem Zusammenhang aller Dinge, darum lebte seine Philosophie in der Anschauung des Makrokosmus. Der philosophirende Geist des achtzehnten Jahrhunderts sucht die Substanz in individuo, die Welt in jedem einzelnen Dinge, darum verliert sich diese Philosophie in die Anschauung des Mikrokosmus. Dort wird die Welt im Ganzen und Großen, hier wird sie im Einzelnen und Kleinen betrachtet, so gehören beide zusammen und ergänzen im Geiste der Philo-

sophie das Bild des Universums. Die makrokosmische Weltanschauung, die sich in Spinoza vollendet hat, war unverwandt auf die eine, unendliche Natur gerichtet; sie vernahm nur das Ganze in seinem gesetzmäßigen Einklang. Die mikrokosmische Weltanschauung dagegen, die in Leibnitz ihren Charakter treffen wird, sucht überall spezifische Naturen; jedes Wesen gilt ihr als eine Welt für sich, worin immer neue Phänomene entdeckt werden, die sie nicht müde wird zu betrachten. Darum fällt es ihr schwer, wenn nicht unmöglich, ein Weltsystem zu vollenden, denn ein solches läßt sich leichter in den Sternen, als in den Staubfäden finden, und man darf die Weltharmonie eher auf dem Standpunkte eines Keppler oder Spinoza, als auf dem eines Linné oder Leibnitz suchen. So stimmt die Entwickelung der neuern Philosophie, indem sie von Spinoza zu Leibnitz übergeht, mit dem Ausspruche des Dichters überein:

An dem Eingang der Bahn liegt die Unendlichkeit offen,
Doch mit dem engesten Kreis höret der Weiseste auf!

Mannheim.
Schnellpressendruck von Heinrich Hogrefe.

Berichtigungen.

Seite	19	Zeile	11	von	oben	statt	Mausoleum	lies	ein Mausoleum.
„	36	„	16	„	„	„	Erkenntniß	„	Ideal.
		„	17	„	„	„	Ideal	„	Erkenntniß.
„	37	„	10	„	unten	„	begriefen	„	begreifen.
„	38	„	9	„	„	„	wir	„	wird.
„	66	„	10	„	„	„	negirt	„	regiert.
„	252	„	16	„	„	„	Mayer	„	Meyer.
„	396	„	2	„	„	„	permiscue	„	promiscue.
„	407	„	9	„	oben	„	verneint. wird	„	verneint wird.
„	410	„	3	„	unten	„	die Luft	„	der Luft.
„	411	„	5	„	„	„	Selbstbewußtsein	„	Weltbewußtsein.
„	513	„	6	„	„	„	erweiten	„	erweitern.

Fischer, Kuno,

Geschichte der neuern Philosophie

Bd.: 1

Mannheim ; Heidelberg ; München 1854